

空也上人の研究 その行業と思想について

著者	石井 義長
学位授与大学	東洋大学
取得学位	博士
学位の分野	文学
報告番号	甲第65号
学位授与年月日	2000-03-25
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00004026/

平成十一年度

空也上人の研究 一

とその行業と思想について

大学院文学研究科仏教学専攻
博士後期課程二年 九八〇〇〇一

石井 義長

平成十一年度

空也上人の研究

ゝその行業と思想についてゝ

大学院文学研究科仏教学専攻

博士後期課程二年 九八〇〇〇一

石井義長



1. 空也上人像 (六波羅蜜寺)



2. 十一面觀音像（六波羅蜜寺）

田子要世原之雲

一、凡論上人，必教其守戒，以爲

素明堂記

卷之四

大雅堂藏書

宣旨

辛廿八廿九卅一卅二

四至

東限大面外塔
南限溪野日親王并次傳氏子也
上限系直屬津米直道

4. 『六波羅蜜寺緣起』(宮内庁書陵部、九条家旧藏本)



7. 『一遍聖絵』市屋道場踊り念仏の図



9. 六波羅蜜寺（京都市東山区）



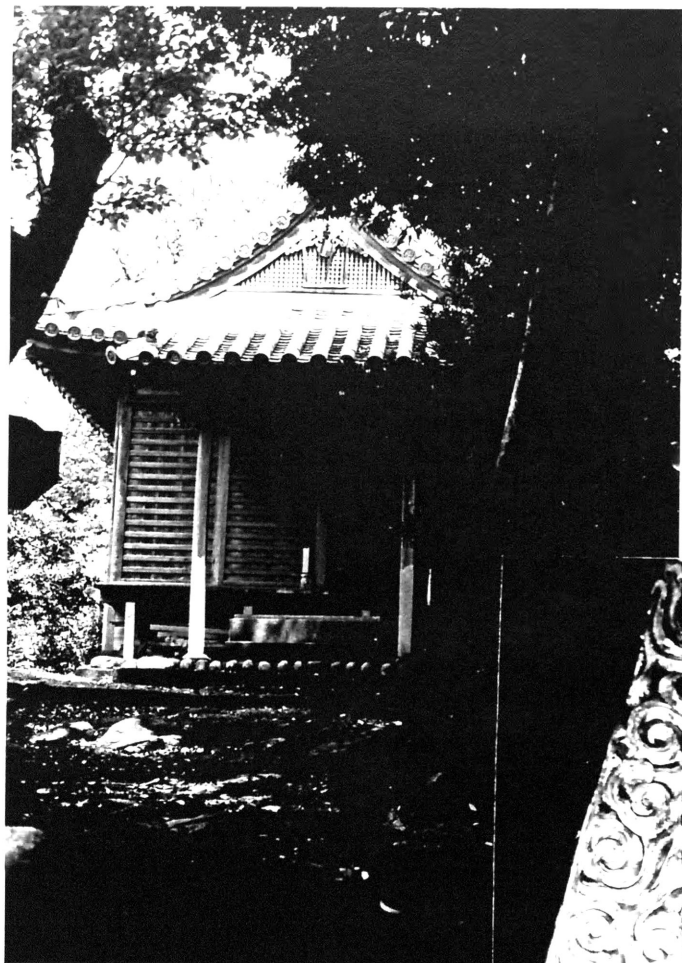
10. 賀茂川・仏光寺公園（左手前、松原橋より）



1 1 . 峰相山 (中央奥、兵庫県姫路市)



1 2 . 伊島 (徳島県阿南市)



13. 伊島・卒塔婆岳観音堂



14. 十一面観音像（伊島松林寺、田村晃祐氏撮影）



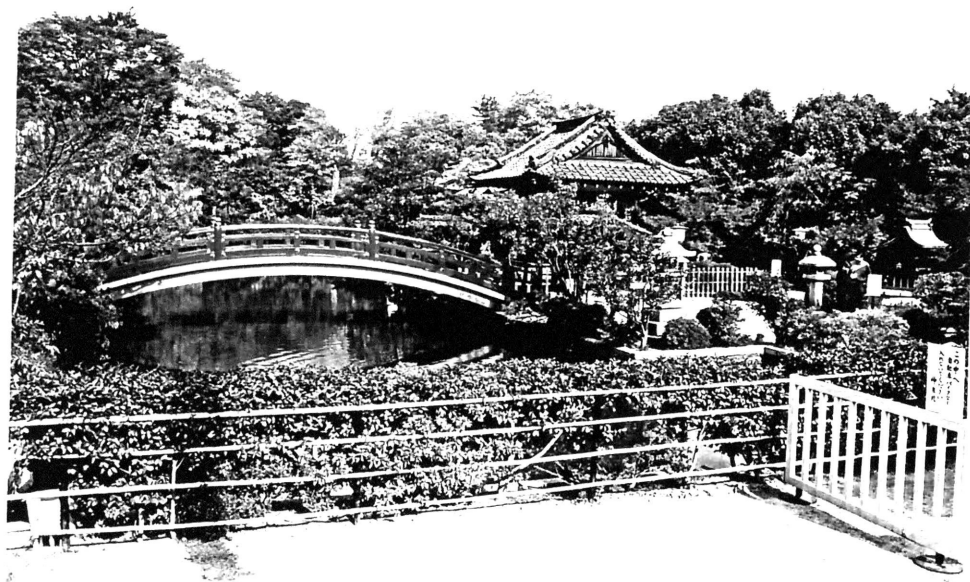
15. 会津八葉寺・空也念仏踊り (福島県河東町)



16. 同 上



17. 月輪寺（京都市右京区）



18. 神泉苑（京都市中京区）



19. 興福寺菩提院（奈良市高畑町）



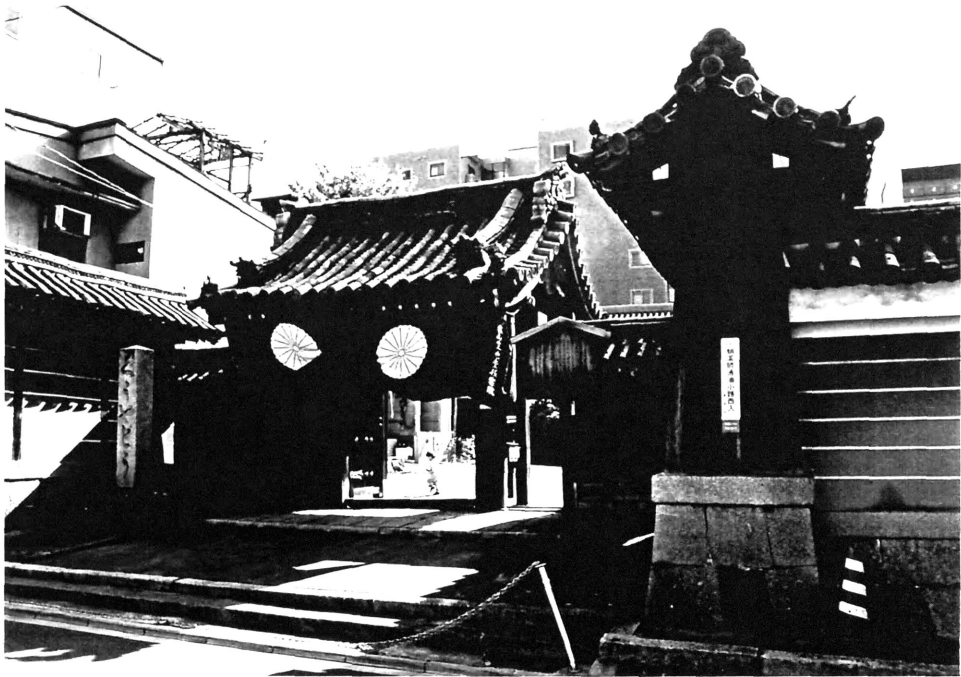
20. 隔夜寺（奈良市高畑町）



2 1. 松尾祭（京都市西京区、松尾大社）



2 2. 松尾大社・衣手社神輿の金具



23. 極楽院空也堂（京都市中京区）



24. 空也堂・念仏踊り

空也上人の研究　その行業と思想について

目次

(註)

(第一分冊)

はじめに

一

七

第一部　日本浄土教の萌芽と空也研究の現状

八

第一章　浄土の思想とインドにおける浄土教の成立

十

四六

第二章　中国における浄土教の展開

六三

七九

第三章　日本浄土教の萌芽

八四

一一四

第四章　平安時代前期における浄土教

一二一

一六六

第五章　空也研究の推移と空也浄土教に対する主な見解

一七六

一、空也研究の推移について

一七八

二、空也浄土教に対する主な見解

一九一

二〇五

(第二分冊) 第二部　空也上人の生涯

二〇九

第一章　空也の名について

二一〇

二四二

第二章　『空也誄』の校訂(付訓読)

二四七

二五九

第三章 空也の出自について

二八二

三三五

第四章 遍歴修行時代

三三一

一、誕生と生育

三三三

二、少壮の日

三四四

三、剃髪出家

三六四

四、一切経披閲

三九四

五、湯島觀音参籠

四一四

六、奥羽巡錫

四四〇

七、山中修行

四七七

五〇〇

(第三分冊)

第五章 京都勸化時代

一、市聖

五二六

二、市中建塔

五五〇

三、神泉苑病女養育

五九七

四、興福寺研学

六〇二

五、夢到極樂界

六二八

(第四分冊)

第六章 晩年時代

六、阿弥陀浄土変供養	六四七
七、叡山受戒	六六九
八、十一面觀音像造立供養	六九五
九、金字大般若經書写	七二一
十、雲林院	七五〇
十一、千觀内供	七六八
十二、藏人所	七八一
十三、金字大般若經供養会	七九八
一、群生垂憐	八五〇
二、恵心僧都	八五二
三、閻王牒状	八六〇
四、入滅	八七一
五、金鼓と錫杖	八八九
六、空也の墓	九〇〇
	九一四

(第五分冊) 第三部

七、空也と世俗的環境

九二八

九三八

空也の仏教思想について

九四四

第一章 発心求道

一、『供養金字大般若経願文』

九五〇

二、「善導常可随順」

九五九

三、『十二光仏讃』

九八七

四、心無所縁

一〇〇一

五、『発心求道集』

一〇二七

六、『空也上人絵詞伝』における念仏思想

一〇四二

一〇五八

第二章 空也仏教の性格とその念仏の系譜

一、空也仏教の性格と思想

一〇六八

二、空也の念仏の系譜について

一一〇三

1、系譜の不明性

一一〇三

2、山の念仏

一一一七

3、唱阿弥陀仏名

一一三三

(第六分冊)

第三章 空也の遺したもの

4、陀羅尼と己心弥陀

一一四六

5、三論浄土教と空也の念仏

一二七三

三、多様性と一元性へ再び空也仏教の性格についてへ

一一九八

一二一八

一、西光寺

一二三七

二、勧学会と二十五三昧会

一二五八

三、千観

一二七〇

四、源信

一二八〇

五、一遍

一二九〇

六、浄土門における空也の受け止め

一二九六

一三二六

第四章 空也と民間念仏運動

一三三四

一、阿弥陀聖

一三三五

二、民間念仏運動と六波羅蜜寺

一三四九

三、踊り念仏

一三七〇

四、市屋道場

一三九五

五、極樂院空也堂

一四一三

六、踊り念仏と空也

一四三〇

一四四四

第五章 空也浄土教の位置づけ

一四五四

一四七二

資料 一、為空也上人供養金字大般若経願文

(1)

二、「空也の文」の各書伝承比較

(2)

(参考) 卒塔婆之嶽縁起

(4)

別表 一、略年譜（「伝」を含む）

(5)

二、主要史料一覧（成立年代順）

(7)

三、『空也上人誄』各本における異同分の比較

(9)

はじめに

口一遍上人語録は、遊行上人または捨聖

といわれる一遍（一三九一—一三八九）の法語・消

息を集め録しているが、その「門人伝説」の

中に次の文が載っている。

「又上人、空也上人は吾先達なりとて、彼

御詞を心にそめて口すさひ給ひき。」「空也の

御詞に云、「心無所縁、隨日暮止、身無所住

、隨夜明去。忍辱衣厚、不痛杖木瓦石。慈悲、

室深^{ナシハ} 不聞^カ罵詈^カ誹謗^ラ。信^{セチ}口^ロ三昧^{ナシハ} 市中^モ是道場^レ
。隨^フ聲^シ見^ミ仏^{ナシハ}、息精^チ即念珠^{ナリ}。夜々^チ待^チ仏^{ナシハ}來迎^ラ、朝
々^チ喜^フ最後^{ツク}近^ラ任^セ三業^ヲ於天運^ニ、議^ル四儀^ヲ於菩提^ニ (1)
一遍^ハ、[「]むかし、空也上人へ、ある人、
念仏はいかゞ申すべきやと問ければ、[「]捨て
てこそ^レとばかりにて、なにとも仰せられず
^レと^レいう空也^{（九〇三―九七ニ）}と千觀^{（九一八―九八三）}
との對話の伝承^{（2）}をうけ、[「]是誠に金言なり^レ
として、三百年前の空也を自らの遊行の先達
とした。一遍における[「]捨聖^レの稱は、空也

の言葉に由来するといふ。そして、空也の御詞として一通の誦した言句は、誠に澄明な・捨身求道の境界を示す、心に滲みる道得である。

平安時代の中期、口往生要集四の源信（九四一—一〇一七）の生誕に先立つこと四十年にして生れ、同時代の慶滋保胤（？—一〇〇二）がその著

口日本往生極樂記四において、口天慶ヨリコノカタ以往、

道場聚落、修スル念ニ仏三昧ヲ、希有也。何ニ況ヤ小人愚

女多、忘ナシ之ヲ。上人来リテ後、自ラ唱エム令ニ他ヲシテ唱エ之ヲ、爾後レ拳テ

世念仏爲事^{ヲセリト}。

誠是上人化度衆生之力也⁽³⁾と讃

嘆した空也について、しかしこれまでどれ程

、その行証と思想が正確に理解・評価されて
来たであらうか。

画期的な日本浄土教史の研究書として著名

な井上光貞氏の『日本浄土教成立史の研究』

において、空也の念仏布教を評して、「民間

呪術宗教的性格を示している」、「踊念仏な

い、後のシャーマニスティックな民間念仏者

と通ずる」、「狂躁的エクスタシアともいう

べきものであろう⁽⁴⁾とされていることは、先
 の空也自説とすべき言句との比較において、
 著るしい隔絶を示す認識といわねばならない
 。果して空也の実像は、どのようなものであ
 ったと知るべきであらうか。
 井上氏は、同書序文において、次の如く述
 べている。

「中国浄土教の日本への移植はすでに飛鳥
 時代にはじまり、浄土教の歴史は日本の仏教
 史そのものとはほぼ同じだけの長さをもってい

るものであるが、しかし、この浄土教が、日本人の生活や思想に影響を及ぼすにいたったのは、平安時代の中期以後のことであり、またそれが民衆の世界に解放されるのには、さらに鎌倉時代までの長い年月を要したのである。しかしこゝに最も注目するべきことは、これが一千年の間に高きから低きに流れるというとき、表面的な文化伝播に過ぎなかったのではなく、その一千年から一千年への移行の過程には、これを可能とする歴史的・社会的諸

条件の成就があつたし、またそれに伴つて、思想それ自身も、おのずから形を変えて、たとひいう事実である。^{（5）}

歴史の流れを大局的に捉え、同時に過程的な推移の背景や思想変化の実態にも注目するといふ、この問題意識は全く正しく、優れたものであつたと考えられる。しかし、少くとも空世に關する具体的な歴史的事実の把握と人間像の描出において、井上氏のさきの認識を首肯することには大きな抵抗を覺えざるを

得ない。井上氏自身、のちの曰日本古代の国
家と仏教とにおいて、空也の念仏勧進は
、民間浄土教の飛達上画期的なものであり、
聖・上人等の活動の先駆をなすものとなった
か、それはまた貴族社会にも衝撃を与える結
果となった^{（6）}と認めており、そのような評価
を裏付ける空也の行業と思想について、客観
的な情報をまず総合的に提示することか肝要
と考えられる。

空也研究に多くの貢献をしてゐる平林盛得

氏は、「日本仏教史上、なかんずく浄土思想展開史のうえで、空也の果たした役割はきわめて注目すべきものである」としつつ、「史的・史的な制約などでのその究明にはかなりの障害が横たわっている」と述べている⁽⁷⁾。そのような障害から、従来の空也研究は空也の行状を明かすに、主として源為憲の「空也誄」に依拠しつつも、その「誄」自体すら多くの欠字・空白を残したままにおいて、様々な推論が重ねられてきた。「史料上の制約」は、空也研

究において不幸な事実ではあるが、避けるこ
とのできない出発点と考へざるを得ない。空
也研究の進展のためには、説話・伝承・文学
作品・美術的遺品等を含めて、残存する多岐
な周辺の史料の断片を~~当然~~^念に発掘しなから、
多面的に空也の実像を可能な限り客観的に明
らかにする試みかまふ必要であり、これを前
提として、その思想ないし、日本浄土教発展
の歴史における空也の位置づけについて、予
断を捨て、事実在即いて考究することか、当

面のとり組むべき課題と考えられる。

特に、室町時代前期の浄土宗七祖聖岡（一三四一—一四三〇）の「浄土真宗付法伝」は、空也について「初崇三論宗旨。（中略）後貴善導教化。

（中略）三論宗人師。念仏門師也。故誓願礼也。
^{（9）}と記しており、これは空也における念仏思想

の形成に関して、大乗仏教の基本的視座から再突検する必要があると考えられる。

道俗貴賤、万人の救済の仏教としての可能性
 を持っていた浄土教の教説を、時代に先駆け

て自己の内部に咀嚼し、彼の生きた時代の衆
生に仏教による清度を具体的に及ぼす道を求
索し、諸縁を放下して念仏勸化の實踐に挺身
したみか、空也の生涯であつたとすべきであ
ろう。その七十年の行業と思想を探究する試
みはそのまま、鎌倉新仏教において浄土教が
飛躍的な展開を遂げる時代に二百数十年先駆
けた、平安中期における一人の真摯な求道者
の実像を採る作業でもある。

註

(1) □ 日本古典文学大系 □ 「仮名法語集」一五一頁、岩波書店

(2) □ 一遍上人語録 □ は「西行法師の撰進抄に載せられたり」としているが、この話は

現存本 □ 撰集抄 □ には見えず、鴨長明の □ 発心集 □ オ一の四話および □ 和泉

百因縁集 □ 九十六、□ 三国伝記 □ 一、二十一に記されている。

(3) □ 日本思想大系 □ 「往生伝・法華験記」五〇六頁、岩波書店

(4) □ 井上光貞 □ 日本浄土教成立史の研究 □ 一〇一―一三頁、山川出版社、一九五六年

(5) 同 序

(6) □ 井上光貞 □ 日本古代国家と仏教 □ 一四二―一四三頁、岩波書店、一九七一年

(7) □ 平林盛得 □ 聖と説話の史的研究 □ 一四五頁、吉川弘文館、昭和五十六年

(8) 歌川学代も、その論文「空世と平安仏教」において、次のように述べている。

「浄土思想の先駆者としての空也の生涯又は思想に關して意外な程に空明が行われていないのは、主として著書の皆無と信憑性のある史料の不足とに起因している。即ち略々同時代の源為憲の空也誄、慶滋保胤の日本往生極樂記、三善道統の供養金字大般若經願文等のみが比較的信賴し得るものであつて、他の多くの彼に關する説話は多く信するに足りない。然も

彼のもつ神話的とも云うべき性格は、愈々彼の本質を捉え難いものにしてゐるのである。」（日本史学会編集、日本史、六、昭和二十八年六月、二十四頁）

(9) □ 大日本佛教全書 □ 九一〇七卷、三〇二頁

の一部

日本浄土教の萌芽と空也研究

の現状

阿彌陀仏の極樂浄土に往生し成仏すること
を仏教における究極の目的とする浄土教は、
大乗仏教の興起した時代のインドにおいて成
立し、中国を経て日本に伝えられた。般若を
求索しつつ、念仏を化導の中心においた空也
の仏教を考えるにあたって、まず大乗仏教の
基本とされる般若波羅蜜による得道と、これ

に発する菩薩行の實踐との関連において、浄土教はどのような性格の仏教であるのかという問題意識をふまえて、彼の時代までに成立し、彼の思想と行動に影響を与えた可能性のある浄土教の状況について整理し、基本的な事柄について確認しておく必要がある。もとより「念仏」といい、「往生」といって、それはかなり多義的な内容を含み、言葉として直ちに厳密な内包を指定するものといえない側面を持つ。しかし、本論では、多義

的な許容を前提とする一般的な用語としてこ
 れらを用いつつ、空也の時代に至るまでの浄
 土教の歴史的展開と特質を概観し、これをふ
 まえて、わが国浄土教の萌芽的展開の時点に
 かかわった空也の個別的な事蹟・言句の探索
 と積み上げを行い、その作業を至た上で最後
 に、改めて空也の「念仏」の意味を考えるこ
 ととしたい。彼の念仏について、遙か後代に
 確立された専修念仏の教理を基準に、安易に
 これを雑行として貶斥することは妥当な評価

とは考えられない。むしろ、空を体認する大乗仏教の立場に立って、衆善奉行の仏業の中に浄土の業を位置づけた空也の求道の姿を素直に見つめながら、そこに日本仏教における歴史的な性格と普遍的な性格を発見していくことが重要と考えられる。このため、オーストラリアにおいてはまず空也の時代に至るまでのインドおよび中国と日本の浄土教の流れを概括し、あわせて従来の空也研究の状況を略述する。

第一章

浄土の思想とインドにおける浄

土教の成立

仏教の説く真理の基本は、世界と自己の無常性をふまえた空・無我の諦観であり、その実相を智慧（般若）によって己心に証得するところに、涅槃寂靜の解脱、即ち自己解放の境界を提示する。しかし、人間はこの世に現身を享け、煩惱に染著されながら生きることにあって、はじめて人間として存在する。仏

教の真理と救済は、このような生身の人間に
とつて、常に矛盾と相克の性格を含む教説と
いふ得る。竜樹の中論の次の偈もまた、この
ような実態を前提としてゐる。

諸_レ仏或説_レ我 或説_二於_一非_無我_一
諸_レ法実相中 無_レ我無_二非_一我_一

(中略)

一切実非実 亦実亦非実
非実非非実 是名_二諸_一仏法_一 (1)

空を悟ることによつて寂靜を得る道は、

自己をわする^ル并道の道であり、「_下不惜
 身命。晝夜精進如^キ救^ニ頭燃^ル」⁽²⁾の難行の道である
 。万人の救いの教えである大乗において、こ
 れを万人に求めることは初めから限界を言
 っており、信方便の易行道が衆のために必要と
 されるのは構造的な必然というべきである。
 大乗菩薩道成之の根本原理が、「由般若不住
 生死。由慈悲不住涅槃」⁽³⁾の無住処涅槃とされ
 るのも、難易の両道を橋渡しして、衆生悉有
 の仏性を開顯し、あまなく清度にあずからし

めようとすする菩薩の性格と、大乗仏教の当爲
を示してゐる。阿弥陀仏の浄土に生れること
によつて救いを実現しようとする易行内の浄
土教は、そのような必然の中から、就中、五
濁の世・無仏の末世における自己および衆生
の救の自覺に立ち、信を契機として真理とし
ての仏智の救済を万人に実証する方便巧智の
宗教といえよう。(4)

浄土教において、その中核をなす思想の一
つは厭离穢土・欣求浄土である。浄土教は現

実世界を穢土と見、これを厭い否定して淨ら
 かな仏国土に生れようとする。しかし、
 と淨土の關係は断絶的であり、衆生が阿弥陀
 仏の大悲願心に乗じて極樂に往生することか
 できるというのは、あくまでも信知の問題で
 ー それは「弥陀仏国能所感 西方極樂難思議
 渴^ニ聞般若絶^ニ思漿 念^ニ食無生即断^レ飢^{（五）} とい
 、難思議感得の次元において「無心領納自然
 知^{（六）} される世界である。阿弥陀仏による往生
 の救いは、「人間理性の限界をこえて不思議

にはたらくもの⁽⁷⁾であり、衆生における「決

定深信⁼自身現是罪惡生死凡夫。曠劫已來常沒

常流轉。無^レ有⁼出離之縁⁽⁸⁾の凡夫劣杓の自省と

、「決定深信^下彼阿弥陀仏四十八願⁼攝取衆生⁻

。無疑無慮。衆⁼彼願力定得^中往生^上⁽⁹⁾の弥陀本願

増上縁への信依という二種の深信によって、

浄土はこれを信じる者にとつての實在となり

、往生は決定する。そして、このような淨信

(*prasaada*) の決定は、根本仏教において思想

された心清淨 (*citta vyasadanā*) による涅槃への

道に直接するものといふべきであらう。⁽¹⁰⁾

このような浄土教の思想は、大乗仏教興起の初期にインドに成立し、二世紀の後漢の時代以降中国に導入され、飛鳥時代から日本に伝えられ、その信仰は長時の萌芽期を経て、浄土および往生の性格、信の問題、往生の行因、阿弥陀仏の本願とその効らき等、杯々な教説の体系を構築整備し、時代と衆生の願求に對応しなから成就発展した。⁽¹¹⁾

大乗仏教は紀元前後のインドに興ったか、

それば、自ら仏の悟りを得ることを目指すと同時に衆生を迷いから救おうとする菩薩のあり方を説き、また仏を死せる存在でなく、現世に法を説き衆生を導くものとして、釈迦仏のほかにも多くの現在他方仏の信仰を生み出した。極楽浄土の主としての阿彌陀仏はその典型であり、その本願に叶う信行の者は誰でも容易に理想の安樂国に生じ得るとする。そのような浄土教の所依の經典は、阿彌陀經、觀無量壽經のいわゆる浄土

土三部經であり、法然は曰選擇本願念仏集[□]
 にあって、これらに天親の曰往生論[□]を加え
 た三經一論を「正明⁼往生淨土之教^レ」⁽¹²⁾としてい
 る。
 そのうち、曰大經[□]とも略称される曰無量
 壽經[□]は、法藏比丘の、「我当⁼修行掇受⁼仏国
 清淨莊嚴無量妙土^一。令^下我於世速成⁼正覺^一。拔^中諸
 生死勤苦之本^上」⁽¹³⁾の発願と清淨行の掇受、四十
 八本願の具足修滿による阿弥陀仏への成仏お
 よび西方安樂淨土の建立を説き、その淨土に

往生せんとする者の修すべき行業と往生の得
益を示し、浄土教の基本となる經典である。
そのテキストは、通例使用されている曹魏・
康僧鎧訳とされる。曰く仏説無量壽經⁽¹⁴⁾をはじめ
漢訳五本⁽¹⁵⁾が現存し、他にサンスクリット本、
チベット訳本を加えて七種の異本がある。こ
のうち初期無量壽經と考えられているのは、
二世紀後半から三世紀前半に訳された吳の支
謙訳曰く大阿弥陀經⁽¹⁶⁾へ曰く阿弥陀三耶三仏薩樓
仏檀過度人道經⁽¹⁶⁾と、後漢・支婁迦讖訳と

される。口無量清淨平等覺經⁽¹⁷⁾の二本であり、
 いがれも二十四願が説かれ、思想的にみて、
 往生には善根が必要であり、衆生がそれそれ
 の能力に応じた作善・修行によつて往生する
 という三輩往生説を主張するなど、初期的な
 性格を示している。これに對して、五世紀初
 期の康僧鎧訳口仏説無量壽經⁽¹⁸⁾をはじめとす
 る他の漢訳三本と、サンスクリット本・チベ
 ット訳本の五本は合わせて後期無量壽經とさ
 れ、四十七願から四十九願、最後の宗（九九一年

し、法賢訳曰大乘無量壽莊嚴經^四から三十六願の構成となつてゐる。そこでは自らの作善によつて往生するという思想は後退して、真実に阿彌陀仏の名を聞くことが重んじられると同時に、般若經の影響を受けて、往生は空觀を成就するものという性格を強めてゐる⁽¹⁸⁾。これら曰無量壽經^四の漢訳の期間は、二世紀後半の後漢代から十世紀末の宋代に及んでゐるが、香川孝雄氏は、「八百年を越える長い期間に亘り曰無量壽經^四はインドから西域を至

て中国にもたらされた。その都度、形を変え
 、内容を異にしていたかために翻訳僧たちは
 絶えお新しく翻訳しなおさねばならなかった
 。このことは、無量壽經の思想が絶えざる
 発展を続けていた一つの証拠⁽¹⁹⁾としつつ、原
 始無量壽經が出家修行を理想的な仏道と評価
 しているのに対し、後期無量壽經は「あらず
 る衆生に阿惟越致への道を開く形で説かれ
 、在家にあつても、また過去に悪を起し
 たものまでも、仏道が成就できるといふ在家

仏教運動のあらわれ⁽²⁰⁾が認められると述べている。

三部經のうち、曰小經^四とも略称される曰阿弥阿經^五は、極樂の莊嚴を示し、往生の実踐法としての執持名号（念仏）を説き、阿弥陀仏の不思議功徳を称讃するものであるが、テキストについては、漢訳は通行の姚秦・鳩摩羅什訳（四〇二年）と、唐、玄奘訳（六五〇年）の曰称讃淨土仏攝受經^六の二本が現存し、他にサンスクリット本、チベット訳本がある。

また曰觀無量壽經曰は、心統一して淨土を

觀想する定善十三觀と、散心の凡夫が往生を

得る九品の觀想としての散善三觀を説いて、

それ以外の往生の得益を示している。その觀

想は、般若系の思想の影響を受けている曰般

舟三昧經の「現在諸仏悉在前立」の三昧法

とつながっているもので、他方救済の思想の

中に、自力修行的な般若思想の一面を含むも

のである。即ち、般舟三昧法において阿彌陀

仏を觀想することによつて一切諸仏が現前し

これについて自ら「我所念即見。心作^レ仏。
心自見。心是^レ仏⁽²¹⁾と念い、「心無^レ想是泥洹^レ
と観ずることによつて般若を証する。この般
舟三昧の思想は、^四觀經^五のオハ「像想觀^レ
において「是心作^レ仏是心是仏。諸仏正遍智海
從^二心想^一生^レ⁽²²⁾の如く継承され、その有想の念仏
が真理を観ずる無想の念仏につながっている
ことを示している。⁽²³⁾ ^四觀無量壽經^五のテキス
トは、劉宋の曇良耶舎によつて元嘉初年か
十九年（四三四—四四二）の間に漢訳されたものが現

用されていゝるが、サンスクリット本および
 ベット本は現存せが、中央アジア選述説、
 中国選述説も説かれていゝる。例えば藤田宏達
 氏は、曰観經□か曰観□仙三昧經□曰観□普賢菩薩
 行法經□曰観□弥勒菩薩上生兜率天經□曰般舟
 三昧經□等の諸観經と深い関係をもつて説出
 されたとして、曰観無量壽經□にあらわれ
 る浄土思想は、もともとインドの浄土思想の
 展開ではあるにしても、そのような発達した
 思想が成立したのは、インドを越えた地域に

あいてであつた⁽²⁴⁾。この經典の大綱が中央
アジアで行われていた觀法を伝えたものの
見解を述べている。これに対し平川彰氏は、
西觀經記の觀法がパリー仏教の説く「清淨業
處觀」であり、「業處觀」は当時の中国には
知られていなかったことを理由に、「西觀無
量壽經」は、インド成立にして、曇良耶舎に
よつて、四五〇年ごろに漢訳されたという伝
統説を承認してよい⁽²⁵⁾と主張している。また
末本文美士氏は、「西觀經記」は中央アジアで

われていた阿弥陀仏の観法を核として、
 璽良耶舎と筆受者とされる僧含等によって劉宋の
 都建康で整理編集されたか、中央アジア・ト
 ールファン（高昌）地方ですでに出来上って
 いたものを璽良耶舎が建康にもたらしたとい
 う、二つの可能性を提示している⁽²⁶⁾。

この日観無量壽經^四との関係において、
 般舟三昧經^四についてふられれば、その一般的
 なテキストトは後漢の支婁迦讖訳の三卷本であ
 るか、この經の成立について末本文美士代は

、曰大阿弥陀經^四の思想を継承しなから、
八千頌般若經^四の原初形態である曰道行般若
經^四の空の思想に影響されて成立した「行品
」かその原初形態であるとし、「般若三昧」
とは、阿弥陀仏信仰の中で発展した念仏によ
る見仏という行が、般若—空の思想の中に取
り込まれ、より一般化したもの^{（27）}と想定して
いる。般若三昧はまた「阿弥陀仏前立三昧」
でもあり、竜樹の曰十住毘婆沙論^四における
念仏の實踐、智顗の曰摩訶止観^四における「

常行三昧^レの行法等に直接影響を与え、浄土教の大乗仏教としての発展の一面を支えるものとなつてゐる。

一方、一般の大乗経論において阿弥陀仏の浄土に關説するものは非常に多く、藤田宏達

氏は初期に属する^口般舟三昧經^口妙法蓮華

經^口維摩詰所說經^口大般涅槃經^口等の諸

經、および^口大智度論^口十住毘婆沙論^口

撰大乗論^口大乗起信論^口等、二百九十の漢

籍經論と三十一のサンスクリット本を挙げ⁽²⁸⁾、

これによつて浄土思想が大乗仏教の初期時代に成立し、大衆思想の大きな流れの一つとなつたことは明らかである⁽²⁹⁾としてゐる。藤田氏はさらに、浄土思想成立の時期について、
般舟三昧經^五と同時期の西征一五〇年頃に浄土經典は成立したものと見て、原始浄土思想の成立年代を西征一〇〇年頃と想定し⁽³⁰⁾、その地域について、古訳・新訳の漢訳經典の訳者の出身地の分布から、北インドと中央アジアを浄土思想成立の場所と推定してゐる⁽³¹⁾。そして

て、阿弥陀仏の起源に関して、原始仏教以来の光明の威力の無辺際・寿量無辺際の仏陀観の上に、大衆仏教の菩薩の願行に基づいて成立したものでして、⁽³²⁾報身たる救済仏として他方極楽世界に位置づけられたものと考察してゐる。⁽³³⁾

浄土は、諸仏菩薩之所^レ栖域。衆生之所^レ歸^ルである。⁽³⁴⁾それは、諸仏如来浄土之行^ルを⁽³⁵⁾

通して清浄化された仏土であり、^口般若經^口において強調される浄仏国土

(*buddha-śāstra-parivuddhi*)

の思想に由来し、

本来般若波羅蜜を基

盤としている⁽³⁶⁾

。又大般若波羅蜜多經[□] 才四百

七十六「道士品^才八十」には、菩薩は般若波

羅蜜によつて菩薩の行願を成就して仏土を嚴

浄する、その浄土には有情が化生して共に大

衆の法樂を受け、その浄土は、後に天親が

「浄土論[□]」において描くような、「觀^ニ彼世界

相^ニ勝過^ニ三界道^ニ究竟^ニ如虛空^ニ廣大無^ニ邊際^ニ」⁽³⁷⁾

のものであり、「女人及根欠^ニ衆種不生^ニ

衆生所^ニ願樂^ニ一切能滿足^ニ」⁽³⁸⁾の極樂世界と同質

のものとして、すでに次の如く記されている

。

諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多。勇猛正勤

發弘誓願。自修諸仏無上正等菩提。亦教他

修諸仏無上正等菩提。(中略)由斯願行便

能嚴淨所居仏土。(中略)証得無上正等覺

時、所化有情亦生彼土。共受淨土大乘法樂

。(中略)謂彼土中常不聞有三惡趣。亦不

聞有貪瞋癡毒。亦不聞有男女形相。亦不聞

有聲聞獨覺。亦不聞有苦無常等不可竟事。

（中略）但南說空無相無願無生無滅無性等
声謂隨有情所樂差別。於樹林等内外物中常
有微風。互相衝擊發起種種微妙音声。彼音
声中說一切法皆無自性。無性故空。空故無
相。無相故無願。無願故無生。無生故無滅

。是故諸法本來寂靜自性涅槃₍₃₉₎

菩薩般若波羅蜜多を行じ、無上の覺りに
よって嚴淨した浄土は、本來寂靜にして自性
涅槃である仏土とされ、そのような仏土の建
立による利他行の完成が、大乗菩薩の理想と

されたと見てよからう。そのような浄土はい
 うまでもなく、唯摩經に「仏国品」にわけ
 る。若菩薩欲得浄土、当浄其心。隨其心、則
 仏土浄（40）として建立された世界であり、それ
 は衆生を清浄に導く仏国である。菩薩にお
 ける「当浄其心」の修道は、「無量無辺仏法
 是諸菩薩摩訶薩道（41）として、大波羅蜜・八
 正道・四聖諦・大神通・十力・十八不共法
 等の無量の道品であり、自力によつて不退に
 到る。丈夫志幹（42）の道である。しかし、この

ようにしての菩薩の浄土蔵浄は、構造的にこ
こに来生して大乗法樂を受けらるべき衆生の易
行往生を前提として、ばいめて有意性を保証
される。つまり、難行の菩薩道は衆生の易行
往生と結合するこゝとによつてばいめて、利他
行としての完成に至り、それは同時に衆生に
おける易行往生の保証でもある。大乗仏教に
おいて、難行道は易行道を導出することに
おいてばいめて菩薩道としての意義を完成し、
しかも、難易を通じて、もしくは得道と往生

とに共通して、涅槃の究極は寂滅の無生法忍
であるとか想定される。

一方、諸仏の願行の功德廻向によつて淨土
に生じ、不退の悟りの世界に親近する菩薩の
今一つの道が、信方便の易行道とされる。竜

樹 (Nagajana, 一五〇—二五〇頃) の口十住毘婆沙論

「易行品」は、「仏法有無量門」如世間道有

難有易。陸道步行則苦。水道乗船則樂。菩薩

道亦如是。或有勤行精進。或有_F以信方便易行

疾至阿惟越致者_L (42) と説き、易行の道品を、「

心 _下 当念 ₌ 是 ₌ 十方諸仏 ₋ 稱 _中 其名号 _上 。若人一 _心 稱 ₌	其名号 ₋ 。即得 _レ 不退 ₌ 於阿耨多羅三藐三菩提 _レ (43) と	「一心 _レ 」の要件を加えてゐる。十方諸仏と	ては、曰宝月童子所問經 _匹 の十仏のほか、阿	弥陀仏等の百八仏が挙げられ、これらが現に	十方の清浄世界にあられるので、これらを皆	稱名し、憶念すべしと説かれる ₍₄₄₎ 。	稱名と憶念は当然仏に対する信依と歸依に	発するものでなければならぬ。「易行品 _レ	には、諸仏を阿弥陀仏一仏に攝して、「若人
--	--	-----------------------------------	-----------------------------------	----------------------	----------------------	----------------------------------	---------------------	---------------------------------	----------------------

願_ニ作_一仏 心念_ニ阿_ニ弥_ニ陀 忘_レ時爲_ニ現_ニ身 是故我_ニ歸_一

命_ニ ⁽⁴⁵⁾「我_ニ礼_ニ自_ニ在_ニ者 諸_ニ仏_ニ無_ニ量_ニ却 讚_ニ揚_ニ其_ニ功_ニ徳_ニ

猶_ニ尚_ニ不_ニ能_ニ尽_ニ 歸_ニ命_ニ清_ニ淨_ニ人 我_ニ今_ニ亦_ニ如_ニ是 稱_ニ讚_ニ

無_ニ量_ニ徳_ニ ⁽⁴⁶⁾の如_ニく、縁_ニり返_ニし阿_ニ弥_ニ陀_ニ仏_ニに對_ニする

作_ニ願_ニ・礼_ニ拜_ニ・讚_ニ嘆_ニか述_ニべ_ニう_ニれ_ニて_ニい_ニる_ニ。竜_ニ樹_ニは

さ_ニら_ニに、このよう_ニな_ニ易_ニ行_ニの_ニ行_ニ儀_ニによ_ニつ_ニて_ニ即_ニ得_ニ

不_ニ退_ニに至_ニり得_ニる_ニ因_ニ縁_ニに_ニつ_ニいて、阿_ニ弥_ニ陀_ニ仏_ニ本

願_ニ如_ニ是_ニ。若_ニ人_ニ念_ニ我_ニ稱_ニ名_ニ自_ニ歸_ニ。即_ニ入_ニ・必_ニ定_ニ得_ニ阿_ニ鞞_ニ

多_ニ羅_ニ三_ニ藐_ニ三_ニ菩_ニ提_ニ。是_ニ故_ニ常_ニ忘_ニ憶_ニ念_ニ ⁽⁴⁷⁾と、阿_ニ弥_ニ陀

仏_ニの_ニ本_ニ願_ニの_ニ功_ニ徳_ニを_ニ説_ニき、信_ニ者_ニは_ニ憶_ニ念_ニと_ニ稱_ニ名_ニの

念仏によつて弥陀の本願に契合するものとし
てゐる。浄土真宗では、この文は口無量寿經
に於ける第十八願（念仏往生の願）を示し
たものと解され⁽⁴⁸⁾。「易行一品の總意はへ十才
諸仏でなく――筆者註）弥陀仏を説くに在り⁽⁴⁹⁾と
されてゐる。「易行品」では、続けて偈によ
つて阿弥陀仏の身相・光明・本願・功德等を
述べて阿弥陀仏に歸命礼し、「願我於⁼仏所
心常得⁼清淨 以此福田縁⁼所獲上妙徳 願諸
衆生類 皆亦悉當^レ得^レ(50) と結んでゐる。竜樹自

身に
 にお
 いて
 も、
 法
 蔵
 菩
 薩
 の
 願
 心
 が
 清
 淨
 で
 あ
 っ
 た
 か
 故
 に、
 阿
 弥
 陀
 仏
 の
 淨
 土
 も
 清
 淨
 化
 さ
 れ
 た
 仏
 土
 で
 あ
 り、
 そ
 こ
 に
 生
 ず
 る
 こ
 と
 は
 清
 淨
 を
 得
 る
 こ
 と
 と
 信
 依
 さ
 れ、
 そ
 の
 功
 徳
 を
 諸
 衆
 生
 に
 も
 廻
 施
 し
 た
 い
 と
 願
 わ
 れ
 て
 い
 る。

ま
 た、
 竜
 樹
 作
 と
 さ
 れ
 る
 四
 十
 二
 礼
 口
 は、
 「南

無
 至
 心
 歸
 命
 礼
 西
 方
 阿
 弥
 陀
 仏
 願
 共
 諸
 衆
 生
 往
 生

安
 樂
 国
 と
 十
 二
 偈
 を
 繰
 り
 返
 し、
 衆
 と
 と
 も
 に
 極

樂
 往
 生
 を
 祈
 願
 す
 る
 も
 の
 で
 あ
 る。
 般
 若
 經
 を

釈
 し、
 中
 觀
 派
 の
 祖
 と
 も
 な
 っ
 た
 竜
 樹
 に
 お
 け
 る
 こ

の ような 阿 弥 陀 仏 信 仰 の 告 白 は 、 般 若 思 想 と
浄 土 思 想 か 「 心 清 淨 」 の 契 机 に よ っ て 根 底 に
あ っ て 連 接 し て い る こ と を 示 し て い る ⁽⁵²⁾

竜 樹 は 「 十 住 毘 婆 沙 論 」 の 中 で 、 菩 薩 の 不
退 に 至 る 道 を 、 さ きの 易 行 道 を 含 め て 三 つ 提

示 し て い る 。 オ ー の 道 は 「 阿 惟 越 致 相 品 」 に

説 く 阿 惟 越 致 菩 薩 の 五 法 ⁽⁵³⁾ を 具 足 す る も の で あ

り 、 そ の 五 法 の オ ー を 「 信 樂 深 妙 法 」 と し 、

こ れ を 解 説 し て 「 深 法 名 空 無 相 無 願 及 諸 深 經 」

。 如 般 若 波 羅 蜜 菩 薩 藏 等 。 於 此 法 一 心 信 樂 無

所_レ疑_レ惑_レ。於_レ余_レ事_レ中_レ無_レ如_レ是_レ樂_レ。於_レ深_レ經_レ中_レ得_レ滋_レ味_レ
 故_レ(54)と述_レべてい_レる。夫_レ賦_レの稟_レ質_レに恵_レま_レれた菩_レ
 薩_レに_レお_レけ_レる得_レ悟_レの境_レと_レい_レえ_レよう。才_レの道_レは
 、漸_レ漸_レ精_レ進_レ後_レ得_レ阿_レ惟_レ越_レ致_レの菩_レ薩_レか_レ行_レす_レべ_レき
 不_レ得_レ我_レ「不_レ得_レ衆_レ生_レ」不_レ分_レ別_レ説_レ法_レ「不_レ得_レ菩_レ
 提_レ」不_レ以_レ相_レ見_レ仏_レの五_レつ_レの功_レ徳_レ成_レ就_レで_レあ_レる(55)
 。才_レの才_レ四_レの「不_レ得_レ菩_レ提_レ」に_レつ_レいて、竜_レ樹_レは
 「菩_レ薩_レ信_レ解_レ空_レ法_レ故_レ。如_レ凡_レ夫_レ所_レ得_レ菩_レ提_レ。不_レ如_レ是_レ
 得_レ(56)と_レい_レて、「仏_レ及_レ才_レ菩_レ提_レ」異_レ共_レ俱_レ不_レ成_レ。离_レ
 更_レ無_レ三_レ云_レ何_レ而_レ得_レ成_レ是_レ故_レ仏_レ寂_レ滅_レ菩_レ提_レ亦_レ寂_レ

滅 是 = 寂滅故 一切皆寂滅し (57) と 無相の慧

に通達すべきことを説いている。これらの菩

薩道が、丈夫志幹の行すべき難行道である。

才三の道が信方便の易行にあける念仏であ

り、それは「若人一心称なづ其名号」。即得し不退し於

阿耨多羅三藐三菩提し とされるものであつた

。念仏の實踐法に關して、竜樹は「易行品し

中に称名・憶念・礼拜についてふれてゐるほ

か、「除業品し」で懺悔・勸請・隨喜・廻向に

ついても述べられており、また「念仏品し」中では

般舟三昧法によつて諸仏の三十二相・八十種

好等を見る法を説いてゐる。さらに「助念仏

三昧品」においてば、まづ仏の色身を念じ、

次に法身を念じ、さらに実相をもつて仏を念

じてしかもこれに捉われなという。それは

すでに般舟三昧經か仏立三昧において、行者

に「我所念即見。心作仏。心自見。心是仏。心

是怛薩阿竭。心是我身。心見仏。心不自知心。心不自

見心。心有想爲癡。心無想是泥洹。是法無可

樂者。設使念爲空耳。(58)と相にとらわれること

するものである。竜樹において、それは有と	菩提 「不以相見仏の無相の念仏にも帰一	才の 漸漸精進阿惟越致菩薩に於ける「不得	ける 「信樂深妙法」の道に等しいと同時に、	。それは畢竟するところ阿惟越致菩薩にお	知り、貪著することのない世界であるという	境界であり、諸法の実相を虚空の如きものと	善知一切法永寂如虚空 <small>(59)</small> の「信樂空法」の	樹において、実相をもって仏を念ずるとは「	を戒しめたい思想と共通のものである。竜
----------------------	------------------------	-------------------------	--------------------------	---------------------	----------------------	----------------------	---	----------------------	---------------------

無を超越した中道実践の世界である(60)といふこ

とも可能であろう。

竜樹は「入初地品」では、「有人言。般舟

三昧及大悲名諸仏家。從此法生諸如来。此

中般舟三昧爲父。大悲爲母。復次般舟三昧是

父。無生法忍是母(61)と、自らの「菩提資糧論

」を引いて説いている。般舟三昧による「能

見」すに現在諸仏皆在自前の「功徳と、無生法忍(62)

(anupatibha-dharma-śānti) — 信樂空法 (śānta-dharmasūtra)

の信解から、不退への道が開かれると考え

ていたといえよう。曰觀無量壽經に於ける

「当得見^レ彼清浄国土^一如^レ執^二明鏡^一自見^乙面像^甲見^二彼国

土極妙樂事。心歡喜故。応^レ時即得^二無生法忍^一」(63)

の念仏功德は、竜樹に於けるこのような不退

への道と等しいものと考えられる。

さらに竜樹は、「地相品」に於いては「信

解名爲^二清浄^一」(64)と、「一切深經諸菩薩及其

所行一切仏法。悉皆心信清浄」(65)と述べている

。信樂も信解も、サンスクリット語では共に

adhimukhi (66)であり、竜樹において信一切仏法。

清浄・信解・信樂空法・念仏のそれの言
 葉の意義が、同一のものでされてい
 ることが明らかなである。山口益氏
 は、「易行道が不退
 転地への方便とせらるゝは、それ
 が信śraddhā
 すなわち心の清浄citta-prasādaを本質と
 するからであり、従つて「信心清
 浄」によつて仏が見
 られた不退転地は、すなわち能所
 の分別を离れて真如法性を了受す
 るに至つた、竜樹の所
 謂「信樂空法」の境地として理
 解せられる(67)
 として、涅槃への難易共通の経路
 を説明して

いる。香川孝雄氏もまた、「難行でも易行で
も、」信樂空法」の境地を得てこそ、同じ阿
惟越致地に至ることができるのである⁽⁶⁸⁾とし
、その故にこそ信方便の易行道か、「身命を
惜しまず、昼夜精進して頭燃を払うか」とく
する難行の菩薩と同じ大乗菩薩道を成就する
ことかできるのである⁽⁶⁹⁾と述べている。

以上の実は、竜樹等の大乗思想家における
浄土教信認の根幹にかかわる問題と考えられ
る。竜樹は口大智度論^四において、「仏法大

海信爲能入。智爲能度⁽⁷⁰⁾と述べており、「信

樂空法

は信と智を融合した、能入・能度の

鍵となつてゐる。それはまた、易行の浄土思

想か、口華嚴經^口「淨行品」に説かれる「信

爲道元功德母^一增長一切諸善法^一除滅一切諸

疑惑^一示現開^三発無上道^レ(71)の大乗思想の上に立

脚してゐることの眞実性を証する要語という

べきであらう。

わが国の鎌倉時代初頭、平家滅亡の翌文

治二年(一一八六)に行われた大原談義におい

て、法然は天台の碩学智海の向に答えて次
のように自力と他力について語つている。
「夫諸仏法者以真如仏性爲性体。以無相泥
洵爲所期。高此理外全無別法。然者三世諸
仏化道必儲聖道淨土二内者。二種勝法共爲
令入無相無念一理也。所入之理雖同。能入
之内有自力他力之別(72)
法然としては当然この後に「以自力爲劣」。
以他力爲勝(73)の言葉を加えているか、「無
相無念一理」を共通の「所入之理」とする

ところに、浄土内の成立の基礎が認められ
ていた事は重要な認識であつたといえよう

。

なお、二葉憲幸氏は、空也浄土教を大衆
利他行を完遂するものと捉えつつ、「浄土

教は欣求浄土を目的とするもの、聖道内と

は異なるものという伝統的思考は、浄土教

思想史の研究の場合には再検討されなければ

なければならぬのであるとして、「浄

土教も本来浄土往生そのことよりも証果に

目的があることは、聖道門といわれるものと何等かわりはないというところを見落してはならない。たとえば親鸞の浄土往生思想をみればわかるように、往生は仏果をうることを目的とし、仏果をうることは一切衆生救済に還相廻向を得ることには外ならぬかった。浄土教思想史は、大乗菩薩思想の展開としてあらためて検討せられなければならないまい⁽⁷⁴⁾と述べている。この点について、本論の終りに空也の仏教を考えるに当つ

て、改めて空世自身の浄土教の本質にかか
 る問題としてふれることにしたい。

八宗の祖とされる竜樹は、このような易行
 道の甫顯と弥陀念の信仰とによって、親鸞

から浄土真宗七祖のオーに位置づけられてい

るか⁽⁷⁵⁾、それは親鸞が釈尊の仏教の本義に還つ

て出家の道を求め、竜樹・世親・曇鸞の「論

主解義」を仰いで念仏の内に転じた経緯をふ

まえてのものであつた⁽⁷⁶⁾。

初期大乗仏教の中に成立した浄土思想は、

易行道として自らの性格を明確化することによつて支持を広め、現在仏としての阿弥陀仏の極樂は、現実的^な他土として、浄土の典型となつていつたと考えられる。そして、娑婆界として^の極樂浄土に生れる往生は、基本的^に衆生が悟りに達し、成仏する⁽⁷⁷⁾ために阿弥陀仏から与えられた方便として受け入れられていった。そのような往生を誰でもが易しい行法で達成できるとする浄土教は、^ナスキの^ノ稱名・憶念を含めて、往生の行因をどのように考

えていたのであらうか。

四 無量壽經^四における三輩往生説は、その

成立も古く、往生者の機と行と果を類型化し

て、往生の構造を明らかにしている。現存最

古とされる漢訳の四 大阿彌陀經^四によれば、

それは上輩における出家の要件、上・中・下

各輩における修諸功德の高下、各輩における

念仏の深淺の三つの要素の配分の形で、次の

ようにそれぞれが行因が説かれてゐる。

上輩

一
一
當去家捨妻子斷愛欲。行作沙門。就無爲之道。當作菩薩道。奉行六波羅蜜者。作沙門不虧經戒。慈心精進不當瞋怒。不當与女人交通。齋戒清淨。心無所貪慕。至誠願欲往生阿彌陀仏国。當念至心不斷絶者。

中輩

雖不能去家捨妻子斷愛欲行作沙門者。當持經戒無得虧失。益作分檀布施。當信受仏經語。深當作至誠中信。飯食諸沙門。作仏寺起塔。散華燒香燃燈。懸雜繒絲。欲生阿彌

陀仏国。一日一夜不断絶者。

下輩

若無所用分檀布施。亦不能燒香散華燃燈。

懸雜繒絲。作仏寺起塔。飯食諸沙門者。当

断愛欲無所貪慕。得經疾慈心精進。不当瞋

怒。齋戒清淨。当一心念欲往生阿弥陀仏国

。晝夜十日不断絶者。(78)

ここでは、往生の行因として出家と菩薩道

の實踐が最上とされ、次いで持戒と布施等の

作善が重視されており、それは特殊・困難な

行道から普遍・容易への広かりの構造を示し
 つつ、あわせて往生への深い「欲念」が共通に
 求められている。そして、その心行としての
 「欲念」は、後期無量寿經になると次第に重
 視され、因行の主たる要素を占めるようにな
 っていく。それはまず阿弥陀仏に対する「思
 念」(manasi-Vtē) または「憶念」(sam-ann-Vann)

として求められ、さらにその仏国土に生れた
 いと「願う」(pra-ni-Vāha) または「心を向け

る」(cittam sam-pa-Vi) ないし「渴望する」(

apīkām - ud - $\sqrt{\text{pad}}$) という求道者の心作用として
 強調されていく。その心作用が「念仏」(*buddha-*
manasikāra, buddha-anusmṛiti) であり、それはやが
 て「称名」の形に結実していったものの原型
 にほかならない。⁽⁷⁹⁾
⁽⁸⁰⁾

浄土思想の原初形態において重視されてい
 た修善の道品を主要な行因とする思想は、原
 初期の浄土教が大乗仏教の正統として、すべ
 ての衆生に対する済度の教であると同時に
 「諸悪莫作 衆善奉行 自淨其意」の諸仏

の通教に忠実なものであつたことを示して
 けると見るべきであらう。釈尊最後の言葉とし
 て伝えられる“*Vagadhamma samphara, appamādena sampādettha*
 を中村元氏は、「もろもろの事象は過おさる
 ものである。怠ることなく修行を完成なさい
 」（82）と訳し、その註記において次のように述べ
 ている。「これによると、仏教の要訣は、無
 常をさとることと、修行に精励することの二
 つに尽きることになる」（83）。この法脈の上
 に、浄土仏教もまた、本来成立していったものと

11 Vayadhammā sampatthānā, appamādena sampādetthā

考えられる。浄土教が衆生における「欲念」の契機を重視し、「易行」の性格を名実ともに明確化していくのは、長い歴史の経過を経ての事であつた⁽⁸⁴⁾。藤田宏達氏は、「三輩往生説が原始浄土思想の基本形態であつた⁽⁸⁵⁾」ことを認めつつ、そこには阿弥陀仏を「作意する」(manasikariganti)、「隨念する」(samamamaganti)という表現における「念仏」が共通に見られると、やかに本願文が三輩往生思想と独立に発展していくに従つて念仏往生が強調され

それは「見仏」と結合しつつ、後期無量壽
經における「十念」(anacittapāda)の說に接続
していくと述べている⁽⁸⁶⁾。そして、この十念說
が稱名念仏の意に確定されていくのは、中国
において七世紀の善導以降のことであり、そ
れは彼が「大經」の「乃至十念」を「觀經」
の下品下生段所說の「下至十声」と読みかえ
たことに基づくとされて⁽⁸⁷⁾いる。それは「五濁
之世無仏之時」において、「一切善惡凡夫得
生者莫不皆歸阿彌陀仏本願業力爲増上縁⁽⁸⁸⁾」と

いう他カ深信の決定と照応する易行念仏道の
確立そのものであつた。

古代インドにおいて、竜樹に続く浄土教の
祖師とされるのは瑜伽唯識派の世親 (Vasubandhu).

天親ともいう、四―五世紀頃である。「千部
の論師」ともいわれる彼の著した『無量寿経

優婆提舍願生偈』(『浄土論』) または『往生

論』は、『無量寿経』の内容を論説する中

で、大衆菩薩道としての浄土の行を打ち立て、

あわせて諸衆生とともに阿弥陀仏の安樂国に

往生せんとする願求を述べ、浄土教の教理と
思想を体系化した。大世紀の中国において曇
鸞がこの書に註釈して曰浄土論註^四を著した
ことと合せ、後に善導流浄土教発展の源流と
なっている。菩提流支の漢訳による曰浄土論^四
では、冒頭の帰敬偈で、まず「世尊我一心
歸命尽十方無礙光如來」願生安樂国の信
仰告白を行い、「我依修多羅真實功德相^一
說願偈總持^一与^二仏教^一相念^一」⁽⁸⁹⁾と、曰無量壽經^四
の真實功德の相を説いて、浄土の仏教を南頭

しようとして述べている。次いで安楽浄土の莊嚴
 なることを、まづ国土の十七種の優れた特長
 によつて叙べへる（器世間莊嚴成就）、阿弥陀仏
 の八種の莊嚴功德相および菩薩の四種の莊嚴
 相を叙べへる（衆生世間莊嚴成就）、あわせて二
 十九種の優れた相によつて浄土を観察し、最
 後に「我作論説偈 願見_二弥陀仏_一 普共_二諸衆生_一
 往生安樂国_{（90）}」と衆生への廻向の偈で結んで
 いる。これらを用いて、長行と呼ばれた解説
 の文で、往生のため修すべき行を、オーに身

業による礼拝、
ヤニに奢摩他（śamatha）寂靜三昧による一心事
念願生の意業たる作願、
ヤ四に毘婆舍那（vipaśyanā）の智業による仏・菩薩・国土の觀察
、
ヤ五に不捨一切苦悩衆生の慈悲に基づく方便
智による廻向の、あわせて五念門としてい
る⁽⁹¹⁾。そして、所觀の安樂淨土の三種の莊嚴相
は、阿彌陀仏の清淨な願心によつてしつらえ
られたものであり、
仏の覺りの顯現した「真
実智慧無爲法身」⁽⁹²⁾の清淨世界であるという。

この淨土における菩薩は、不求_二自身位持之

樂_一。欲_レ拔_二一切衆生苦_一故。作_下願_二攝受一切衆生_一。

共同生_中彼安樂仏國_上 ⁽⁴³⁾するものであり、智慧と

方便によつて衆生を攝受して清淨世界である

安樂國に生れさせる。此土の行者たる菩薩は

身・口・意・智・方便智等の瑜伽行を中心

とする五念門を修め、自利利他の利行満足し

て淨土に至り、大会衆に入り、安心の屋宅に

入り、さらに園林遊戲地の門において再びこ

の土を出、廻_二入生死園煩惱林中_一。遊_二戲神通_一

至^ニ教化地^ニ (94) といふ。それは、他方浄土における成道を媒介としつつ、此土において大乗菩薩道を実践しよとする思想とみるべきものである。

世親は『攝大乗論釈』において、無住处涅槃を叙しつつ菩薩における生死と涅槃の関係について次のように述べている。

菩薩不見^ニ生死涅槃異^ニ。由般若不住^ニ生死^ニ。由慈悲不住^ニ涅槃^ニ。若分別生死^ニ。則住^ニ生死^ニ。若分別涅槃^ニ。則住^ニ涅槃^ニ。菩薩得^ニ無分別智^ニ。無

所_二分別故無_二所住_一 (95)

そして、このようにな無住処涅槃は転依を相と
するとして、_レ雖滅惑不住涅槃_一。雖起_二分別不_レ

住_二生死_一。故_レ此涅槃以_二転依爲_レ相_一。此転依即依_二止

依他性_一 (96) と説いている。無著・世親の唯識派

において、生死は因縁所生の依他起性のもの

であり、不浄を体とする。そして戒定慧の修

道、就中身・口・意等の瑜伽行によつて生死

の不浄は滅せられて涅槃の浄に転ずる。それ

は、依他起性の生死が遍計所執から浄を体と

する円成実の涅槃の性に転依する転識得智の
 開悟であつた。しかもなお、生死と涅槃は無
 分別智の立場からは異なるものではないとい
 い、「雖觀無我不離生死」
 「雖在生死常觀無
 我」⁽⁹⁷⁾であることによつて、「菩薩於生死常觀
 勝妙寂靜」⁽⁹⁸⁾であるという。このような大乘唯
 識の思想から、どのようにして易行の「淨土
 論」が生まれたと解すべきであらうか。
 世親は「淨土論」において、仏国土・仏・
 菩薩の功德莊嚴の成就相を述べたあと、「此

三種成就願心莊嚴。略説入一法句故。一法句者。謂清淨句。清淨句者。謂真實智慧無爲法身故^{L(99)}と説いている。世親において、淨土は阿彌陀仏の願心によつて莊嚴され、有相の世界であると同時に、その真實智慧無爲法身を体とする空性無相の世界であり、それは有相即無相の円成実の無分別界と解されるものであつた。彼には、日無量壽經に説かれた有相差別の莊嚴相を構造的に提示することによつて、衆生に悟りの世界である淨土に対する

勝信心と渴仰心を起こさせ、これを媒介として無相真如に歸入せしめようとする大衆菩薩道としての善巧方便があり、⁽¹⁰⁰⁾それは転依と廻向を基盤として、生死と涅槃、此土と彼土を不即不離の関係に捉えた彼の唯識教学と、彼の菩薩としての慈悲願行の思想が融合一体化した世界であつたものと考えられる。⁽¹⁰¹⁾その世界は、唯識派の世親において、利他菩薩行を実践する廻向門教化地の場であると同時に、自らにとつて転識得智を内容とする淨土願生

の往相の世界であり、それは「成就阿耨多羅
三藐三菩提」⁽¹⁰²⁾ ところのものであつたと見るべき
であらう。⁽¹⁰³⁾ 山口益氏は「浄土論に示された
如き仏身顕現の思想は、瑜伽唯識説に來つて
始めて明らかにせられたものであり、その意
味からしても、インドにおける浄土思想の大
成者は世親論師であつた、と言つてよいであ
らう」⁽¹⁰⁴⁾ と評価している。

「馬鳴造・真諦訳」と記されている『大乗
起信論』は、「思想史的にみて五・六世紀に

成立したもので⁽¹⁰⁵⁾と見られ、^一翻訳者へ三蔵

一真諦とはかぎらないの口述するインドの

ことばで表現されたものを核として、中国語

に訳された文献⁽¹⁰⁶⁾と推定されているが、そこ

では如来蔵思想に基づいて大乗仏教の理論と

実践が説かれる中で、^一其心怯弱^一にして^一

意欲退者^一なる者に対しては、次の如く念仏

往生の易行道が説かれている。

如来有勝方便^一攝護信心^一。謂以^二專意念仏因縁

。隨^レ願得^レ生^二他方仏土^一。常見^二於仏永離^二惡道^一。

如_二修多羅說_一。若人專念_二西方極樂世界阿彌陀

仏_一。所_レ修善根迴向願_二求生_二彼世界_一。即得_二往生_一

。常見_レ仏故終無_レ有退_レ (107)

これをふまえて、鎌倉時代の凝然(一二四〇―一三二一)

は、その日淨土法門源流章_四において天竺淨

教弘通の次第を説いて馬鳴・竜樹・天親の名

を挙げ、_レ此三菩薩。於淨土教。所立有効。

故即依憑。馬鳴菩薩造大衆起信論。建立往生

淨土不退方便_レ (108)と記している。また淨土宗第

七祖の聖岡(一三四一―一四二〇)も、その日淨土真宗付

法伝の中に天竺四祖の第一として馬鳴を挙げ、起信論の説を引いた後に、竜樹・天親・菩提流支の名を連ねている。^{○(109)}
インドにおける浄土教・阿弥陀信仰の歴史的な広がりについては、中村元氏が『大乗仏教の思想』(中村元選集第二十一巻)の中で次のような事柄を記述している。

○インドには阿弥陀仏に関する古代の考古学的・古碑銘学的な証拠は何も残っていないが、一九七六年にマトウラー市郊外の遺跡

で発見された阿弥陀仏像の台座は、クシャ
 ーナ王朝の西暦一五六年銘を持ち、中央アジ
 アで見つかったどの遺品よりも古い。そこ
 には、一切諸仏を供養せんかためにアミ
 ターバム・世尊の像を建立したと刻まれ
 ている。(110)

。竜樹の「十住毘婆沙論」に「易行品」の偈と
 長行の「続き具合から見ると、へ十方の諸
 仏の信仰が大乗仏教のある時期に成立し
 ている、それより遅れて阿弥陀仏の信仰が

成立したことを物語っている。^{L (111)}

。仏像を造った王等が後に阿弥陀仏国に往生

したと説く。日作仏形像経^{B (112)}、日造立形像福

報経^{B (113)}等からみて、年代の経過とともに

阿弥陀仏信仰は一般にひろま^Lり、^ハア

ミターバ教団^ハまたにはヘアミターバ信徒が

ループ^ハとでもいうべきものを認めること

ができる。^{L (114)}

註

(1) 竜樹 口 中論 口 觀法品 口 大・三・二四上

(2) 口 十住毘婆沙論 口 易行品 口 大・二六・四一上

(3) 世親 口 攝大衆論 口 卷第十三 大・三・三〇中

(4) 山口益氏は「浄土につて」(山口益仏教学文集 口 下、春秋社、昭和四十八年、八三五頁以下)の

中で、根本仏教を無論 (Nirvāṇa…神は存在しないと主張する者) として、アミガ仏

及び浄土が実在しているということとは、仏教の根本的立場から言つて異なることであり、

違和感を催す他ない」というアメリカ人青年の感覚、および弁証法神学者エミール・

ル・ブルンナーの、「仏陀の正覺^{サとり}の大衆仏教的展開としての般若空の思想、つまり大

衆仏教の根本思想と、アミガ仏とは別であるのではないか」との疑問をふまえ、「

大衆としての浄土」、つまり「浄土がユータマ・フタカの仏教の歴史的展開の上に見出さ

れるかどうか」の問題を論じている。その要旨は、以下の如く解される。

即ち、縁起説に基づく「諸法の法性」(dharmaian dhamata)を悟り、無明・迷

妄の還滅を「心清浄」(citta vyavadana)を通して果そうとするのが根本

仏教の教えであり、その清浄化は大乗仏教において般若波羅蜜・空行(prajna-par-

mita-carya)として、空の智慧を基本とする菩薩の行に展開していく。般若經典

においても、菩薩が般若波羅蜜・空行を行って仏国土を嚴浄したとき、衆生はそこに

来生して共に大乗の法樂を享けることか示されている。それは、口維摩經口における「淨

仏国土の思想に通じるものであり、さうに大乗唯識派の世親口淨土論口にまで連なっ

ている。口無量壽經口は釈迦牟尼仏の正覺の智慧に立つて、法藏菩薩の本願

と修行に報いられた大願清浄の報土としての淨土を説いている。それは「人類が

救済せられねばならないという久遠劫来の課題が、無量寿經の說法という事実

によって、正史の上に検証せられた。大東の仏道体系である。（同書三五一頁）

その所論の前半は、本論の以下の論旨に通じるものが多いと考えられる。

(5) 善導曰 往生礼讃偈 大・四七・四四六下

(6) 同

(7) 藤吉慈海曰 浄土思想研究 七頁 其中堂、昭和四十四年

(8) 善導曰 觀經疏 敬善義 大・三七・二七一上

(9) 同 二七一中

(10) 宮本正尊氏は、明恵やそれをもった道元が強く「莫圓作仏」と言っていたとして、

善導の深心の説を「莫圓作仏」の姿であるとし、「もし善導の杖法二種のとは

實を四諦觀に當てはめるならば、杖の深信は、苦の理觀に立ち、理由づけの集觀に入つて、杖の眞實をさとしたのである。ありのままに自己を見たのである。法の深信は、願力すすみて自己を解脫に導きいくすかたである。莫圓作仏のところ、仏かに証せられる、これが法の眞實である。涅槃は道によつて人生となり、道は涅槃によつてさとりとなる」と述べている。(宮本正尊編「仏教の根本眞理」三省堂、昭和三十一年、二五頁)

宮本氏は「中論」の「觀涅槃品」の二十五の「生死は涅槃より、何等の差別なく、一かの涅槃の際に、また生死の際なり」と訳し、これをふまえて右の言葉述べているが、「莫圓作仏のところ、仏かに証せられる」という法の眞實が涅槃に導き、それはまた生死のありのままの姿と觀するならば、明恵・道元の自力并道の仏法と、善導の深信他力の仏教は畢竟同一の世界を示していると見るべきものと考えらる。

道元の『正法眼蔵』の生死しじ巻まきにおける「たゞ生死しじすなはち涅槃ねはんと云ふて生死しじとしていふべくもなく涅槃ねはんとしていふべくもなし」という道得だいてきと同一義ごうぎでありまた

考へらるゝ

一三八頁)

その時代・民族・文化の中に生き抜く人間の悲願が永遠の真理に浄化され、実現さ

れていく歴史がある。換言すれば、仏とわたしとの願いの相即したものの展開、これが浄土思想であるといえよう。

(12) 大、八三、ニ上

(13) 大、十二、二六七中

(14) 藤田宏達氏は「原始浄土思想の研究」において、訳者は仏陀跋陀羅・宝雲

共訳、時期は東晋末から劉宋初年の西征四〇九ないし四三四年としている。(同書

七四―七五頁)

一方、香川孝雄氏は「無量寿經の諸本対照研究」において、「仏陀跋陀羅・宝

雲の師弟によってなされたものであり、実際に翻訳したのは宝雲であった。そして永初二

年(四三一AD)建業の道場寺におき訳された」としている。(同書三〇頁)

(15)

本来は十二本あったとされ、凝然(二四〇一三三)の「浄土法門源流章」以来、「五存七欠」と称される。現存の漢訳五本は次のとおりである。

i. 曰 無量清淨平等覺經 二卷、後漢・支婁迦讖訳

ii. 曰 大阿弥陀經 二卷、(曰 阿弥陀三耶三仏菩薩摩訶檀過度人道經)

吳・支謙訳

iii. 曰 無量壽經 二卷、曹魏・康僧鎧訳

iv. 曰 無量壽如來會 二卷、(曰 大宝積經 卷才七十八) 唐・菩提流支訳

v. 曰 大衆無量壽莊嚴經 三卷、宋・法賢訳

(16)

藤田宏達氏は、才一説を支謙訳、才二説を支婁迦讖訳とし、翻訳年代は才一説では三世紀前半、才二説では二世紀後半とし、いさぐちにしても現存最古の訳本と見てゐる。(

藤田氏前掲書六一頁）香川孝雄氏は、訳者は支那知識、時期は後漢靈

帝の光和・中平の頃（一七八―一八四）、場所は洛陽としている。（香川氏前掲書一七頁）

(17) 藤田宏達氏は、オ一説として曹魏・帛延が三世紀中葉に訳出、オ二説として前涼・

帛延が四世紀中―後期に訳出、オ三説として西晋・竺法護が三世紀後半―四世紀に

かけて訳出したものとしている。（同五〇頁）香川孝雄氏は、竺法護が永嘉三年

（三〇八）に長安西方の天水で訳出したとしている。（同三四頁）

(18) 池本重臣氏は、初期無量壽経は浄土を修業の場として表現しており、浄土における

証果もまた須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢・阿惟越致菩薩と各自の修行

によって相違があるのに対し、後期無量壽経は浄土往生の因を各自の修行では

なく、平等なる名号南無と、往生者は正定聚に住して必ず涅槃を証するとされて

いるという。そこでは「現実の人向世界において仏陀の教えられた証悟に達し得られ
ない衆生は、阿弥陀仏の名号を南信することによって、阿弥陀仏の浄土におき、仏陀の
理想である如実知見即無生法忍を証悟することを南顕しているのである」と

いう。(池本重信「後期日無量壽經」の衆生往生の果」、『龍谷大学論集』

三五八号、昭和三十三年三月、五十二頁)

(19) 香川氏前掲書 三三頁

(20) 香川孝雄『浄土教の成立史的研究』山喜房仏書林、一九九三年、一九九頁

(21) 大、一三、九〇六上

(22) 大、一二、三四三上

(23) 末木文美士『平安初期仏教思想の研究』春秋社、一九九五年、四八七頁

におり次のように述べている。「もともと阿弥陀仏の名である「無量の寿命」「無量

の光明」というだけでは、特に仏教的思想は顕著でない。この仏が法蔵菩薩の本

願で基礎づけられて、阿弥陀仏の信仰が大乘仏教の慈悲の精神に色づけられた

のである。それ故、法蔵菩薩 (Dharmakara) の「蔵」(dharma) が如来蔵思想^{アヤラ}

と共通的な用語であることは、阿弥陀仏信仰を大乘仏教の流れの中に位置づけ
る上から注目すべきである。」(平川彰「インド仏教史」下巻、春秋社、一九七九年、三六頁)

(33) 藤田氏前掲書 三五八―九頁

(34) 吉蔵「大乗玄論」五、大四五、六七上

(35) 日 無量寿経 卷上、大十二、二六七、中

(「日 仏典解題事典」七九頁)

(36) 最初期の般若經典である「小品般若経」の同本異訳とされる「道行般若経」は、この点について

次のように説く。

般若波羅蜜於五波羅蜜中最尊。譬如極大地。種散其中同時俱出其生大株。

如是阿難。般若波羅蜜者是地。五波羅蜜者是種。從其中生。薩芸若者從

般若波羅蜜成。(大・八・四三四中)

經中、「^{サツウニヤ}薩芸若」は言うまでもなく一切智 (p. adbharmu, s. sarva-jña) の

音字であり、それは空の智慧心を表している。

菩薩の仏国建立につて「隨其心淨則仏土淨」と説く。維摩經にもまた「隨智慧

淨則其心淨。隨其心淨則一切功德淨」と述べている。(大・十四・五三八下)

(37) 大・二六・二三〇下

(38) 同 二三一上

(39) 大、七、四一四上―中

(40) 大、一四、五三八下

(41) 大般若波羅蜜多經 道土品オ八十、大七、四〇九下

(42)(41) 十住毘婆沙論 易行品オ九、大、二六、四一上、竜樹は「こゝでの修道に於て」若くは願欲求阿
大、二六、四一中

釋多羅三藐三菩提。未得阿惟越致。於其中心。心不捨身命。
晝夜精進如救頭燃」と説いている。

(43) 同 四二上

(44) 武田浩学氏は、「竜樹は『中論』で無生法を証し、『大智度論』で無生法忍の

獲得が、大乗菩薩道上の一大事であることを呈示し、『十住論』で得忍の容易なる方

法を教示する」として、この三つの論書は「竜樹教学の中心課題」における連続性を持

っている」と述べている。(「信方便易行における自覚と証果」、『印度学仏教学

研究』オ四大巻オ一号、平成九年十二月、五頁)

竜樹において、難行・易行を通じて連続する中心課題は、「空」を基本とする無生法忍の得脱であつたといえよう。

(45) 大・二六・四三中

(46) 同 四三下

(47) 同 四三上

(48) 香月院深厲 教行信証講義 四

(49) 国訳一切経 般若論部七、矢吹慶輝 十住毘婆沙論 解説八頁

(50) 大ニ大・四三下

(51) 真宗聖教全書 一、二六六一二六八頁

(52) 香川孝雄氏は浄土教の成立史的研究において、八原始無量壽経が

へ原始般若經^一と共通の地盤より発生したのではないか、という問題を提
 起したいとして、両者の「仏道体系を比較した場合、阿惟越致菩薩を
 菩薩の最高位に位置づけること、その下位に声聞道の階位を置いていること、
 六波羅密を説くこと、清淨心を重視するなど、共通点が多い」と指摘して
 いる。加えて、最初期に属する^二道行般若經^三も^四大阿弥陀經^五も、共に
 支婁迦讖によつて中国にもたらされたと考えられることから、両經が同じ
 地盤で成立したものと推定している。(同書二二頁)

一方、平川彰氏は^六般若經^七と阿弥陀仏の信仰は別の系統として発展
 したものとし、「浄土教の成立の問題」^八石田充之古稀記念論文集・浄土教
 の研究^九三〇頁以下、「おそらくは阿弥陀仏の教理は、最初は^{一〇}般若

經の「淨仏国土」の思想と結合していかつたのであろう。「極樂」(Sukha-
yata) という名称は、「般若經」とつながりがないように思われる。しかし

阿彌陀仏の教理が大乗仏教にとり入れられ、大乗の教理として発展する
あたりに、「般若經」の淨仏国土の思想をとり入れ、この理合心によって、
極樂の清淨性を基礎づけるに至ったと考へられるのである」と解して
いる。(「講座・大乗仏教」
「淨土思想」、春秋社、一九九六年、八頁)

(53) 「等心於_二衆生_一 不_レ嫉_二他利養_一 乃至失_二身命_一 不_レ説_二法師過_一 信樂深妙法
不_レ貪_二於恭敬_一 具足此五法 是阿惟越致」(大・二六・三八上)

(54) 大・二六・三八中

(55) 同 三九上

(56)

大・二六・三九下

(57)

同

(58)

大・十三・九〇六上

(59)

大・二六・八六上

(60)

武内紹晃「竜樹―中觀思想と菩薩道」、『浄土仏教の思想』三、講談社、七六頁

(61)

大・二六・二五下

(62)

「無生法忍」について、竜樹は『大智度論』中に「於無生滅諸法実相中、信

受通達無礙不退」と釈している。(大・二五・四七下) それゆへ無生空の法を信受

して不退である心の境界を意味し、「信樂空法」の世界と同一のものに帰すると考

えられる。

(63)

大・一・二、三四一下

(64)

大・二六、二六中

(65)

同

(66)

中村元成は、浄土教にとって信は非常に重要なことからとされているが、「浄土経典

は必らずしも熱烈な信仰の絶対性を明らかに説いていない」として、熱烈な信仰を

意味する *shaddha* (信受) の語は用いられおらず、教えやことばをそのとおり

に理解するという意味の信

shaddha

が智慧

prajña と並べて、「兩者

はともに必要とされ、称讃されている」と述べている。そして *adhimukhi* の意

味について、「教えをそのとおりに受けとり理解するという意味の勝解」と解し、

『無量壽經』に「説かれている信は、阿弥陀仏に対する信仰ではなくて、

(71) 大九、四三三上	(70) 大、ニ五、六三上	(69) 同	(68) 香川孝雄「竜樹の浄土思想」、日講座大乗仏教 5「浄土思想」一七二頁	(67) 宮本正尊編「仏教の根本と真理」三省堂、昭和三年、六〇〇頁	レ、曰「印度学仏教学研究」オ十一卷 オ一五、一四二頁以下	される。(中村元「極楽浄土の觀念のインド学的解明とチベットの受容	浄土教信認の核心とする考えを、言葉を替えて示しているものと理解	の主知主義的立場が認められる」としている。この見解は、「信楽堂法」を	釈尊のことばに対する信賴なのである。したがって究極におそはなお仏教本来
-----------------	------------------	-----------	---	--------------------------------------	------------------------------	----------------------------------	---------------------------------	------------------------------------	-------------------------------------

(72) 大原談義南書抄 大八三・三一五下―三一大上

(73) 同 三一大上

(74) 二葉富幸「空世浄土教についで」日本古代仏教史の研究 永田文昌堂

四一―四一三頁

(75) 親鸞は「教行信証」「行巻」正信心仏偈の中で、竜樹についで次のように

ふれている。

竜樹大士出於世 悉能摧破有無見 宣説大乗无上法 証歎喜地生安樂

顯示難行陸路苦 信樂易行水道樂 憶念弥陀仏本願 自然即時入必定

唯能常唱如來号 応報大悲弘誓思 (岩波「日本思想大系」親鸞 三〇〇頁)

(76) 親鸞の「教行信証」は「化身土巻」には自らの要門・真門を至つて他力専

修念仏の弘願門への回帰を告白する三願転入文か、次の如く記されてゐる。

是以愚劣衆生仰論主解義依宗師勸化久出万行諸善之仮門永高双樹

林下之往生回入善本徳本真門偏究難思往生之心然今特出方便真門

転入逆摂願海連高難思往生之心欲遂難思議往生(同前三九三頁)

(77)

例之ば曰無量壽經四十八願のうち、オ十一必至滅度の願、オ十二相の願、

オ十二必至補処の願、オ四十七得不退転の願等は、ソれも衆生の往生を成

仏とし願つてゐる。

(78)

大十二、三〇九下ー三〇下

(に相当する衆生にあける)

(79)

後期無量壽經とされるサンスクリット本によつて、各輩行因を比較すると次の如く

である。なお、原文は香川孝雄曰無量壽經の諸本対照研究により、訳文

はこれを底本としている岩波文庫本『無量寿経』の梵文和訳文による。

(上輩に相当する衆生)

○ かの如来の功徳をすべからずある者としてつくづく思ふ (tam tathāgataṃ

punaḥ puna ākarato manasīkarisyanti)

○ 多くの阿耨多羅三藐三菩提を植へ (bahupaṇimitāni bhūḍalamūlam avaropayisyanti)

○ 阿耨多羅三藐三菩提 (bodhiyā cittāni parivāṇaya)

○ かの世界に生まれた人々 (tatra lokadhātāv upapattāḥ parivāḥisyanti)

(中・下輩に相当する衆生)

○ かの如来の功徳を思ふこと少く (tam tathāgataṃ na tulya manasīkarisyanti)

○ しばしば多くの菩提を植へることも少く (na bahupaṇimitāni bhūḍalamūlam

abhibhram avarepayanti)

。かの仏国土に^二つ返^一た^る (tata buddhakeśa cittam sampreṣayanti)

(下 非難に相当する衆生)

。十た^いひ^いを^おし^こつ^かの^如き^を思^ひふ^こ (tam kathāgatam dācittotpādān

samanuṣṇayanti)

。かの仏国土に^二つ返^一た^る (opitānāṁ tasmān buddhakeśa

utpādayanti)

ニ^二で^二た^二ら^二非^二難^一に^二共^一通^一して見^られるのは、阿^彌陀^仏に^二対^一する「思^ひふ^こ」(manasi-

√^たri)・「^思ひ^ふ」(sam-am-Nam)・その仏国土に^二生^れた^こと「願^う」

(pra-mi-√^たri)・「^二つ返^一た^る」(cittam-sam-pra-√^たri)・

「渴望」(aspiciam - ud - v'pad) という求道者の心作用であり、それは「念仏」にはかならない。前期無量壽經に比べてのこのような往生行の単純化・内面化について、向井亮氏は「初期大乗經典一般に通ずる諸行から、淨土教の往生行に基本となった念仏が明確にされてゆく過程を知ることが出来る」と述べている。(『念仏教における淨土思想』、日本

仏教学会編、平樂寺書店一九七七年、一七四頁)

池本重臣もまた、三輩往生の初期大經から後期大經への変化について、次のような見解を示している。「初期大經に一貫している考え方は、往生するには善根が必要であるということである。従って上輩の者はこの条件に合っているのである。中輩の者は疑惑はあるが在家者としての勝れた善根があるから、

ともかく往生しているのである。ところが下輩の者は疑惑があり、しかも善根で劣っているから、因果の道理からいえば当然惡道中に入るものであるが、阿彌陀仏の威神力によつて往生できたといっているのである。(中略)ところが後期大經では眞実に名号を聞く者だけが疑惑のない者であつて、自分の善根によつて往生を願う者も疑惑のある者としてゐるのである。従つて初期大經の中下輩は勿論のこと、上輩の者も疑惑者である。ミミに初期大經と後期大經の大きな相違があるのである。(註)大無量壽經の教理史的研究 永田文昌堂、昭和三十三年、一三六頁)

(80)

ミミで「念仏」と「和名」の關係について一言ふれておきたい。

大藤田宏達氏は、『大無量壽經』第十八願の「乃至十念」が中国・日本の淨土教

において和名念仏の意に解されているが、「後期無量寿經の諸本、ワッレをとつても、このような意味は示されていない」(藤田氏と明揚書、五四七頁)とし、ワッレ・ギター^(聖音オームの念唱)は「オハ章の例を紹介しながら、次のように述べている。

「オームという一音のブ・ラ・マンを唱えながら、やたくしを随念しつつ(om ity ekakṣaram

brahma vyākṣaran nam anumanam) 身体を捨てて死んで行く

者、かれは最高の歸趣に到達する」。ここでオームを唱える、というのも、また

ウィシュヌ神を随念する、というのも、ともに文法的には現在分詞の形で用いられ

ているから、同時的なものと見てよい。つまり、随念の内容が、オームの口称によ

て示されているのである。これは、浄土經典における念仏が、經典の上では口称の

意味を表わしていないけれども、やがてそのように解せられるに至った経過を

たゝる上に、参考になるであらう。(同 五六三—五六四頁)

このような「念」と「称」との相即は、特に如来が「名号」の形におき随念の

対象とされる場合には、ごく自然な推移であつたと考えられる。すでに竜樹の「易

行品」において、易行の道品が「応^下当念^是十方諸仏^中称^其名号^上」とい

相即において示されており、その十方諸仏は阿耨陀仏に帰するものであつた。

称名は、易行往生の實踐法としての念仏において、隨念・作意・見仏の系

譜の上に結実してゐた。凡愚万人のための「信樂空法」のための行儀で

あつたといふべきであらう。

(81)

Maha-Parinirvana-Suttanta, 6-7. The Diga Nikaya, Vol. 2, p. 156,

edited by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, P.T.S. 1975

(82)

中村元訳 □ フツタ最後の旅 □ 岩波文庫、一五八頁

(83)

同

二九五頁

(84)

池本重臣氏は、初期無量壽經において、往生浄土の生因は自因自果の法則に従うたのに対して、後期無量壽經では、往生の因果を「南名の信心で

一見している」という。一方、般若經□は菩薩の般若波羅蜜成就を説く

が、それは甚難であるところから、やがて般若に對する方便が強調され、

般若は信解と同じであるとされ、般若波羅蜜を南く功德も説かれる

ようになるに至るといふ。そして、後期無量壽經が往生の証果を正定聚とし、

一生補処の菩薩として無生法忍を得るものとするのも、般若經□の影響

であり、般若經□を通して根本仏教以来の最高の理想を得ようとするように

なつていったものと述べている。

（池本重臣）『大無量壽經の教理史的研究』

三五九—三六五頁

(85) 藤田宏達 『原始浄土思想の研究』 五四—頁

(86) 同 五四— 五四七頁

(87) 同 五四七頁

(88) 善導 『觀經疏』 「玄義分」 大、三七、二四六中

(89) 大、二六、二三〇下

(90) 同 二三—中

(91) 同

(92) 同 二三—中

(93)

5

二二三下

(94)

5

五三二一

(95)

大・三一、二四七中　なほ、世親のこの解説は、宮本正尊氏による中論[□]「親涅槃品」の解説と同一のものである。（註（10））

(96)

$$\sqrt{a}$$

(97)

12

二四九中

(98)

同

(११)

大、二六、二三二 中

(100)

結城令南氏は、^口浄土論^口に描かれた浄土の莊嚴の意思、我につて、次のよ

う
に
近
い
て
い
る。

「定や慧を修りて行いますことの出来ぬい巻の人々に対して、如何にすれば

彼等に真理を示しうるかと云う立場に於て、然かも示された真理、それが三蔵二十九種の浄土の

莊嚴である。然う示されねば、卷の人々には救いの道が開けない。真理の示しようがない。

だから然うされねばならなかったと云うところに、この浄土莊嚴が、願心莊嚴と云われ

る理由がある。 (結城令南「浄土教の真理性」、宮本正尊編『仏教の根本』

真理 三省堂、昭和三年、五六一頁)

(101)

藤吉慈海氏は、世親の大乗菩薩論と彼の浄土思想は軌を一にするものとして、

次のように述べている。(世親において)「廻向と転依とを基盤として此土と彼土、

生死と涅槃とか娑婆に結びつてゐるわけである。ミミに彼の教義と信仰との

基本的な類似性があり、浄土の願生者としての世親の廻向観も、転依と同様

に無住処涅槃の菩薩道を理論的な根拠としていたと考へられる。(藤吉慈海

□ 浄土思想研究 □、其中堂、昭和四年、一五六頁、

(102) 世親 □ 浄土論 □ 大、三六、二三三上

(103) 世親は、その □ 攝大衆論 釈 □ の結句の偈においても、次のように衆生に対する

阿弥陀仏の功德廻向を願っている。「我說句義所生善 因此願悉見弥陀

由得浄眼成正覺」 (大、三三、二七〇上)

(104) 山口益 「竜樹・世親における浄土思想」、宮本正尊編 □ 仏教の根本真

理 □ 六三八頁

(105) □ 大蔵経全解説大事典 □ 雄山閣

(106) 高崎直道 □ 大東起信論 □ 岩波文庫、「解説」二九五頁

(107) 大、三三、五八三上

第二章 中国における浄土教の展開

中国における浄土教の伝来は、二世紀の後

漢の時代、安世高による『無量寿経』二卷、

支婁迦讖による『無量清淨平等覺経』四卷の

訳出に始まり、八世紀の唐代までに、『無量寿

経』のいわゆる五存七闕のうち十一訳が完了

していた。(1) 『阿彌陀経』についても、鳩摩羅

什、求那跋陀羅、玄奘による三訳が七世紀の

唐代初期までに完成し、『観無量寿経』一卷

一

も、劉宋の元嘉初年（四三〇—四三九）間に
曇良耶舎によつて完了⁽²⁾している。つまり中国
において、五世紀半ばまでに浄土三部經の訳
出は出揃ひ、南北朝時代以降における浄土教
興隆の条件は整備されていった。

現存する文献に見られる中国浄土教信仰の
最初の例とされるのが、西晋の闕公則（二六五—
二九〇の間に死亡）である。日法苑珠林^四卷第四十
二には、彼が洛陽で設け、その法会が白馬寺
で催されたとき、空中に彼が姿を現して「我

是闕公則。今生西方安樂世界。與諸菩薩共來

聽經⁽³⁾と言つたと伝えてゐる。また慧皎の曰

高僧伝^四巻五には、竺法曠^(三三七―四〇二)が平生

以^二法華爲^二会三之旨^一。無量壽爲^二浄土之因^一とし

てあり、時に沙内竺道隣が無量壽像を造つた

ので、法曠は有縁の者を率いて大殿を建立し

たと記してゐる⁽⁴⁾。さらに曰広弘明集^四巻第十

五によれば、晋の支道林^(三一四―三六六)は老^サ莊^トに

通じ、曰維摩經^四等を講ずる般若系の仏教者

として知られてゐたが、曰阿弥陀仏像讃并序

□を造つて曰無量壽經□ および曰阿彌陀經□
の要旨を次り如く述べていたと記録されてい
る。 「（前略）仏經記西方有国。国名安養。
（中略）其仏号阿彌陀。晋言無量壽。国無王
制~~班~~爵之序。以仏爲君。三東爲教。男女各化
育於蓮花之中。（中略）此晋邦五末之世。有
奉仏正戒。諷誦阿彌陀經。誓生彼国。不替誠
心者。命終靈逝化往之彼。見仏神悟即得道矣

L
(5)

これらば、三世紀末から四世紀にかけての

中国において浄土の信仰が実践されていった状
 況を示しているが、その早期における著例と
 すべきは、やはり羅什と同時代人である廬山
 の慧遠（三三四―四一七）であろう。彼ははじめ道
 安について般若空觀の奥旨に達し、東晋の大
 元九年（三八四）ごろに五十を過ぎて廬山に
 入り、東林寺を開いて禅法を興し、終生ここ
 を出家、修道を続けた。天興元年（四〇二）七
 月には、般若台精舎に無量壽仏像を祀って同
 志一三人と共に念仏結社白蓮社を結成し、

曰般舟三昧經^四による念仏を行つて「其期^二西
 方^一」⁽⁶⁾したと伝えられる。曰般舟三昧經^四は曰
 道行般若經^四も訳した支婁迦讖が初訳してお
 り、般若系の思想に立って念阿弥陀仏の空三
 昧を修する教であつた。曰大智度論^四卷オ
 三十四には、「仏以^二般若爲^レ母。般舟三昧爲^レ父
 三昧唯能攝^二持^二乱心^一令^二知慧得^レ成^一」⁽⁷⁾とあり、般
 若と般舟三昧は諸仏の母と父に譬えられてい
 る。曰般舟三昧經^四によれば、行者が「向^レ仏
 念意不乱^一」にして「護^レ行棄^レ蓋習^レ禪^一」し、「若

沙内白衣。所^レ南^二西方阿弥陀仏刹^一。当^レ念^二彼方仏^一

不^レ得^レ欠^レ戒。一心念若一昼夜。若七日七夜。過^二

七日以後。見^二阿弥陀仏^一。於^レ覓不^レ見。於^二夢中見^一

之^レ(8)と、定中に阿弥陀仏の前立三昧を感得し

て般若・空の智に達する。このような念仏の

実践によつて、慧遠において「西方阿弥陀仏

專念が、諸法因縁生・法性無生・非有非無な

る大乗仏教の根本義体験の實踐方法として明

確に取上げられ^レ(9)たわけである⁽¹⁰⁾。口廣弘明集

口卷方三十所収の慧遠口念仏三昧詩集序⁽¹¹⁾に

よれば、三昧とは「専思寂想」であり多種の
方法があるが、「功高易進念仏爲先」である
として念仏の功德を認めてゐる。それは「令
入此定者。昧然忘知。即所縁以成鑒。明則内
照交映而万像生」であり、「則悟靈根湛一清
明自然。則塵累每消滯情融朗」し「天下之至
妙」なるものであるため、これを修して「於
是洗心法堂整襟清向。夜分忘寢夙宵惟勤。庶
夫貞詣之功。以通三乘之志。臨津濟。与九縁
同往。仰援超步拔茅之興」と願われたもので

あつた。その念仏は般若三昧における定中見

仏を目的としたと同時に、自らの肉体的滅後

において西方浄土への往生を期するものであ

り、十数年後に漢訳されてゐる四六華嚴^四

「賢首菩薩品」に見られる「念仏三昧必見仏

命終之後生^二仏前^一の思想に通じるものであ

つたと考えられる。この慧遠の白蓮社の念仏

は、送ばれた人達による結社の活動であつた

が、やがて五世紀の中国各地に影響を拡げ、

彼は「中国浄土教の始祖と仰かれる^一」に至つ

⁽¹³⁾

た。
(14)

次いで現れた中国浄土教の巨星は曇鸞（四七六一五四二）であつた。曇鸞は北魏大同府雁門（山西省）に生れ、五台山で出家して四論と仏性を学び、後に洛陽に至つて菩提流支と会う。彼は不老長生の法に強い関心を持ち、道士陶弘景から仙經の祕方を授けられていたといふが、曰く「続高僧伝」五卷や六の伝える流支との相見の向答は、次の通りであつた。

「
曇鸞往啓曰。仏法中頗有_下長生不死法勝_二此土仙

經者乎。留支^レ咄地曰。是何言歟。非^ニ相比也。

此方何処有^ニ長世法^一。縱得^ニ長年少時不死^一。終更

輪^ニ迴^一三有身。即以^ニ觀經^一授之曰。此大仙方。依^レ

之修行当^レ得^レ解^ニ脫生死^一⁽¹⁵⁾

「淨土願生は生の淨化による無限寿命の発見

⁽¹⁶⁾であり、生命の拡充に対する彼の切実な希

求か、その淨土廻心の契機となつたといえよ

う。菩提流支は世親の「淨土論」を漢訳して⁽¹⁷⁾

おり、曇鸞はこれに接して、自らの四論の学

識を傾け、さらに竜樹の「十住毘婆沙論」

易行品^レを媒介としてこれに疏註し、淨土信
仰の書として日淨土論註^四を撰述した。曇鸞^鸞
はその中で、阿弥陀仏による淨土建立の意趣
を次のように説いてゐる。

「仏本所^三以起^二此莊嚴清淨功德^一者。見^二三界^一。是
虚偽相。是輪轉相。是無窮相。〔中略〕哀哉衆

生^二綿^二此三界^一。顛倒不淨。欲^而置^下衆生於^二不虛偽^一處

。於^二不輪轉^一處。於^中不無窮^上處。得^二畢竟安樂大清

淨^甲處。是故起^二此清淨^一莊嚴功德也^レ (18)

このように、淨土は不淨の三界の惑・業・苦

に縛られた衆生を。安樂大清淨の世界に安住

させようとすゝる阿弥陀仏の意趣により建立さ

れたものであり、
「從_レ菩薩智慧清淨業起_一。莊

嚴仏事。依_レ法性入_レ清淨相_一 (19) といふ、法性の真

理を具現化した清淨世界である。曇鸞はこの

淨土を、
「明彼淨土是阿弥陀如来清淨本願無

生之生。非_レ如_三界虛妄生_一也_一 (20) といふ無生の世

界であると同時に、
「攝_レ受衆生入_レ畢竟淨_一 (21) で

ある故に虚偽ならざる世界とらえてゐる。

つまり淨土は、言語道断であるべき一義諦

妙境界を「無の有」の相に表出した。「無相
故能無不相」⁽²²⁾の無相界である。理解すると同
時に、そこでいば、^口觀經^口 下品下生段におけ
る「如是至心令声不絶。具足十念称南無阿弥
陀仏」⁽²³⁾の業をうけて、「隨所觀縁心無他想十
念相續名爲十念。但称名号亦復如是」⁽²⁴⁾と十念
を口称十回の称名念仏に同じとしつつ、「彼
下品人雖不知法性無生。但以下称仏名力作往生
意願生彼土。彼土は無生界。見生之火自然而
滅」⁽²⁵⁾と、淨土は称名易行による凡夫往生を可

能ならしめる眞実功德界であるとしてゐる。(26)

それは「縁^二仏願力^一故十念念仏便得^二往生^一」(27)と阿弥

陀仏の本願の増上縁によつて保証されるもの

で、曇鸞は曰論註^四の結尾において、「如^レ是

等名爲^二他力^一。愚哉後之学者聞^二他力可^レ東当^レ生^二信

心^一勿^二自局分^一也⁽²⁸⁾と、他力の信を説いてゐる

。ここには、彼の般若・空の解会が、世親曰

浄土論^四の「智慧慈悲方便三種門提^二受般若^一。

般若提^二受方便^一」(29)の教説をうけて昇華され、五

濁之世無^二仏時^一の仏法たる他力本願の浄土教と

して顕説された状況を見るゝと、かできよう。

曇鸞には、口論註口のほか、口讚阿弥陀仏偈口

一卷、口略論安樂浄土義口一卷の著があり、

それらは大東菩薩道実践の立場から、他力易
行の信を確立したもので、その後の中国およ
び日本における大東仏教としての浄土教発展
の礎石を確立したものであった。

曇鸞の浄土思想を継承したのが、口安樂集

口二巻を著した道綽（五六二—六四五）であった。彼

は曇鸞没後二十一年に并州（山西省）に生れ

十四で出家して曰涅槃經曰般若經を

學ひ、且つて曇鸞の住した汾州玄忠寺でその

頌徳の碑を見て感じ、浄土内に歸した。彼の

曰安樂集曰卷上では、自ら一切衆生皆有仏

性。遠劫以来、値多仏。何因至今、仍自輪迴生

死、不出火宅の句を發し、これに次の如く

聖道・浄土の二門を立て、末法の時において

浄土内か採るべき道であると言へてゐる。

「依大衆聖教。良由不得三種勝法以排生死。」

是以不出火宅。何者爲二。一謂聖道。二謂往

生淨土。其聖道一種今時難証。一由_下去_二大聖遙_上。二由_二理深解微。是故大集月藏經云。我末法時中。億億衆生起行修道。未_レ有_二一人得者。當今末法。現世五濁惡世。唯有_二淨土一門。可_二通入_レ路_上 (30)

道綽もまた、末法時の衆生往生の道を曰觀經
の「下品下生」の説に求め、「具足十念。
稱南無阿彌陀仏」の中に曰大經は十八願の
「至心信樂欲生我國乃至十念」 (31) の意を捉めて
別時意の説を排し、念仏三昧を時杳相念の無

上の要内とした。さらに『安樂集』^四 卷下では

、極樂の浄相を念じてそこに生れようと願う

のは、大衆仏教が無相こそ出离の要道とする

教之に違うのではないかと肉い、これに對し

ては、「凡相有^二種^一。一者於^二五塵欲境^一妄愛貪

染。隨^レ境執着。此等^レ是相名^レ之爲縛。二者愛^二仏

功德願^二生^二浄土^一。雖言^二是相^一。名爲^二解脫^一。(中略)

彼浄土所言相者。即是無漏相実相也⁽³²⁾と答

え、彼の浄土思想が曇鸞を繼承するものであ

ることを示している。

道綽の後をうけて中国浄土教を大成したのが善導（六一三―六八二）とされる。善導は隋の大業九年に泗州（江蘇省）に生れ、幼少で出家して、^四法華^四 維摩^四 を読誦していたが、思うところがあって経蔵に入り、大蔵経を渉覧している間に^四観経^四 を見いだした^{（33）}といわれ、やがて道綽に謁して、^四観経^四 にこそ「速得^レ离^二脱^一生死^一」の道であると悟ったという。宋の戒珠による^四浄土往生伝^四 卷中では、その念仏三昧の標子を次のように記している。

「或問導曰。念仏之善生浄土耶。対曰。如汝

所念。遂汝所願。対已導乃自念阿弥陀仏。如

是一声。則有一道光明。從其口出。或其十声

至于百声。光亦如之⁽³⁴⁾

善導の著述には曰觀無量寿仏經疏[□]（觀經疏

）四卷、曰轉經行道願往生浄土法事讚[□]（法

事讚）二卷、曰觀念阿弥陀仏相海三昧功德法

門[□]（觀念法門）一卷、曰往生礼讚偈[□]一卷

、曰依觀經等明般舟三昧行道往生讚[□]（般舟

讚）一卷の五部九卷があるが、主著である曰

觀經疏^B は自ら阿弥陀仏を感得して換述した
ものといわれる。そこで、浄土は阿弥陀仏
の因位における願行の所得である報土とされ
、「一切善悪凡夫得^L生者。莫^L不^F皆^F東^F阿弥陀仏
大願業力爲^中増上縁也^{L(35)}」と、一切凡夫の皆得往
生の因縁を説き、「惟釈迦此方発遣。弥陀即
彼国来迎。彼喚此遣。豈容^L不去也。唯可^下勤心
奉^L法畢命爲^L期。捨^F此穢身。即証^中彼法性之常樂^上
^{L(36)}と、悟りの道としての往生業を勧めた。そ
して往生浄土の法について、
「專依^F往生經

行行者。是名正行とし、その正行中に「一
 心專念弥陀名号。行住坐臥不_レ向時節久近念念
 不_レ捨_{（37）}の者こそ、阿弥陀仏の本願に順応する
 ものである故に正定業であるとし、礼拝・誦
 經等の業を助業、これら以外の諸善をすべて
 雜行とした。加えて、往生には曰觀經上品
 上生段所説の至誠心・深心・迴向發願心の三
 心具足が必要とし、その眼目を阿弥陀仏の本
 弘誓願の信において、九品を通じての安心―
 往生淨土の正因とした。_{（38）}このようない曰觀經疏

□における専修称名念仏の選択は、後の法然
の回心の決定的な契機となるなど、わが国の
浄土教の発展にも大きな影響を与えた。善導
はまた、□往生礼讃偈をはじめ、□法事讃□
□般舟讃□等、至心に阿弥陀仏に帰命して諸
衆生と共に安楽国に往生せんことを願う、往
生浄土の法事の行儀を定めた儀軌を撰してお
り、これらはすでに奈良時代にわが国に将来
されて⁽³⁹⁾いる。浄土教を実践的に弘通してい
たこと⁽⁴⁰⁾が知られる。□往生西方浄土瑞応伝□

は、そのような善導の行業を次のように伝え
ている。

「禅師平生常樂乞食。毎自責日。釈迦尚乃分
衛。善導何人端居索供。乃至沙弥並不受礼。

写弥陀經十万卷。畫淨土变相二百鋪。所見塔
廟無不修葺。仏法東行。未有禅師之盛矣⁽⁴⁰⁾

空也の念仏との関連で中国浄土教の祖師を
見る立場から、最後に少康と法照について
の
み略記するにしたい。

少康（?—八〇五）は十五弋で越州嘉祥寺に出

家して律・法華・華嚴・瑜伽等を学んだ。唐の徳宗の貞元の始め（七八五頃）、洛陽白馬寺で善導の「西方化導文」を見て長安の光明寺に善導の影堂を拜し、浄土門に歸りて後善導といわれた。貞元十年（七九四）、浙江省烏龍山に念仏道場を建てて人々に日夜口称の念仏を勧めたが、口浄土往生伝に卷下によれば、その模杯は次のようであつたという。

「毎道場時。康自登座。令男女望康面門。康声高唱阿弥陀仏已。又康声和之。至康唱時。」

衆見_下一仏從其口出連_上。唱_二十声_一別有_二十仏_一。若連
珠狀。康曰。汝見_レ仏否。如_レ見_レ仏者。決定往生

レ
(41)

称名に伴つて口から小仏を吐き出す椰子は、
京都六波羅蜜寺の宝也像を思わせるものかあ
るといえよう。

法照（七七六—八一八）は、白蓮社の法系に属
する天台系の念仏者承遠（七一—一八〇）の弟子
で、唐の代宗大暦元年（七六六）、五台山におい
て般若三昧を修して親しく弥陀仏を拜し、五

会念仏誦經の法を受けたとされ、
念仏略法事儀讃[□]へ五会法事讃[□]等の著がある。
明の袞宏の輯による[□]往生集[□]卷方一には、
「師嘗於^二湖東寺^一。開^二五会念仏^一。感祥雲宝
閣^一。觀^二阿弥陀仏及^二菩薩身滿^二虚空^一。又於^二并州
五会念仏^一。感^二代宗皇帝宮中^二念仏声^一。遣使追
尋。乃見^二師勸化之盛^一。遂詔入京。教^二京人^一念仏
亦及^二五会^一。号^二五会法師^一⁽⁴²⁾とある。五会念仏は
念仏の音声を宮・商・角・徵・羽の五音階
に分けて唱え、五濁煩惱を离れて戒・定・慧

・ 解脫・ 解脫知見の五力を得て菩提を成せん

とすものにて、
五会法事讚は、その利益を

、
即於此生。爲能離五濁煩惱。除五苦斷五

蓋。截五趣淨五眼。具五根成五力。得菩提具

五解脫。速能成就五分法身。五会念仏功力如

斯。最勝無比。尽此一形。頓捨最後凡夫之身

・ 生極樂國入菩薩位
と述べつつ、天台の立

場から「念仏三昧理事双修。相無相念。即与

中道実相正觀相念
(44) と位置づけてゐる。これ

についで佐藤哲英氏は、
法照の思想は、天

台の教理を根底に持ちつつ禅觀や密呪とも調和し、慈愍流の念仏も受けいれてゐるが、何といつてもその中心をなすものは善導流の口称念仏である^{L(45)}として、「法照の浄土教は善導の流れをくむ口称念仏の大衆化に重点が置かれており、西方願生の信仰につらぬかれていたことは疑いない^{L(46)}と、五会念仏が善導の口称念仏に神秘的なりずむもとり入れた点に、その特色を認めてゐる。比叡山の才三代座主田仁か唐からもたらし、わか国天台浄土教

の源泉ともされる不断念仏は、この法照の五

会会仏三昧法を伝えたものであった。

なお、中国隋・唐代において、阿弥陀仏の

浄土往生の信仰は、諸宗にわたって広く信奉

された。地論宗の淨影寺慧遠（五三三—五九二）は

『無量壽經義疏』、『觀無量壽經義疏』を著し

三論宗の吉蔵（五四九—六二三）もまた同名の西

書を撰述している。天台宗の智顗（五三八—五九七）

説と伝えられる『觀無量壽經疏』、『阿弥陀

經義記』は偽撰とされるが、彼の『摩訶止観』

四種三昧における般舟三昧法と観經の
像想觀における「是心作仏。是心是仏」の
經文に觸発された觀仏三昧の實踐は、⁽⁴⁷⁾唐代以
降いわゆる天台淨土教の流れを形成し、⁽⁴⁸⁾わが
国の叡山淨土教にも影響を与えて行く。⁽⁴⁹⁾加え
て法相宗祖窺基（六三一—六八二）にも、その撰述
とされる阿彌陀經疏および阿彌陀經通
讚疏に於て残されてゐる。またインド遊學の帰
途に淨土教に歸したという慈愍三藏慧日（六八
〇—七四八）は、禪・淨・戒・合修の高僧とされる

るか、然日之志。動在浄土。嘗著浄土文記

五卷。爲時宗信^{L(49)}と伝えられ、その浄土教は

「当時の空見に執著する禅家を批難し、持戒

・念仏・誦經・寫經・造像などの諸行によつ

て往生を願うところに特徴^{L(50)}があつたと言わ

れ、諸行並修の願生浄土者とされる⁽⁵¹⁾。禪浄戒

合修の浄土教は宋代以降の主流となつていく

この時代、朝鮮半島の新羅においても、華

嚴の元曉(六一七一六八六)が、二卷無量壽經宗

要^口 曰 仏説阿彌陀經疏^口 曰 遊心安樂道^口 を著

し、環興（生没年不詳、七世紀頃）が、
 連義述文讃、曰、観無量寿経疏、曰、阿弥陀経略
 記、曰、を撰述するなり、浄土信仰はいわゆる浄
 土宗の範疇を超えた広がりを持つていた。

註

(1) 藤田宏達、曰、原始浄土思想の研究、曰、岩波書店、二四頁

(2) 同、一一七頁

(3) 大、五三・六・六中

(4) 大、五〇・三五六下

(5) 大、五三、一九六中ー下

(6) 日 高僧伝 卷六、太五〇、三五八下

(7) 大、二五、三一四上

(8) 大、一三、九〇五上

(9) 石田充之 日 浄土教教理史 平楽寺書店、一九六二年、五三頁

(10) 望月信亨氏も、「当時観無量寿経はまだ伝説されなかつたのであるから、その思想は正しく般若三昧經に基づいたものと認められる」としている。(日 中国浄土教理史、法蔵館

、昭和五十年、二四頁)

(11) 大、五三、三五一中ー下

(12) 大、九、四三七中

(13) 塚本善隆「仏教の思想」8.「浄土教の誕生と大成」五十頁

(14) 中国浄土教における慧遠および白蓮社に対する評価は、時代によって変遷し

ているといわれる。(櫻部建「慧遠、浄土仏教の思想」オ三巻、講談社、三五二

頁) 曇鸞・道綽・善導に慧遠への実説をみることなく、迦戈は「浄土論序

において、「上古之先匠。遠法師。謝靈運云云。雖以金期西境。終是独善一身。

後之學者。無所承習」と述べている。(大、四七、四三中) 慧遠を先匠とするのは、

浄土五念念仏の法照・後善導といわれる少康に始まり、唐中期の最古の往生伝で

ある「往生西方浄土瑞応伝」は、往生者の筆頭に慧遠を挙げている。宋代に入つて念

仏結社が流行するに及び、始祖として慧遠が仰がれるに至つたといわれる。望月信子

氏は、天台の「智顗も恐らくその影響を受け、之を四種三昧の一つとしたのである」として

いる。(『中国浄土教理史』、一二三頁)

(15)

大、五十、四七〇中一下

なお、この説話は望月信亨代は、『安樂集』の

『浄土論』

にこの事を伝えていることを理由に、「おそらく無量壽經論訳出の事から

附加された伝説であつて、史実としては認め難いものである」としている。(『中国浄

土教理史』六四頁)

(16)

山口益他

『仙数学序説』

『平樂寺書店』二六五頁

(17)

北魏・永安三年(五二九)

(18)

大、四〇、八三八上

(19)

同

八三七下

(20)

同

(21)

...

同

(22) 同 八四一中

(23) 大、十二、三四六上

(24) 大、四〇、八三、四下

(25)

同

八
三
九
中

(26) この奥につゞて武田龍精氏は、このような大乗仏教の究極性を、墨雲鵲が、曰淨土

論のうちに、**崩**顯するとのひきた要因は、まさしく、**口觀經**にすてに説かれていた凡

夫存在の救済であつた。浄土教思想か、[□]浄土論[□]の聖者主体から、[□]論註[□]の凡夫

主体へと大きく転換せしめられていた思想的契機は、ほかならぬ『観経』の凡夫

観であつたと述べてゐる。
(「曇鸞浄土教の思想史的背景と意義」、石龍谷大)

學論集 四 方四四七号 平成七年十二月 七一頁)

(27)

大、四〇、八四四上

(28)

同

(29)

大、二六、二三二下

(30)

大、四七、一三下

(31)

大、一二、二六八上

(32)

大、四七、一八中一下

(33)

大野達之助 口上代の浄土教

口

吉川弘文館、昭和四七年、三二頁

(34)

大、五二、二九中

(35)

大、三七、二四六中

(36)

同

(37)

同

ニ七二中

(38)

□ 觀經疏[□] 卷才四「散善義」において、この三心具足が「就人立信」であり、正定業の

撰撰が「就行立信」の内容とされ、この両義による信の確立が善導における往

生浄土の要業となっている。三心のうちの深信についで、宮本正雄氏がこれを「莫^い

回^ニ作仏」の姿であり、願力によって自己が解脱に導かれる境界としていることは、

すひに才一五早の註(10)にみた通りである。

(39)

井上光貞 □ 日本浄土教成立史の研究[□]、四六頁

(40)

大・五一、一〇五下

(41)

同

一ニ三下

(42)

大・五二・一三一上

(43)

大・四七・四七五中

(44)

同

(45)

佐藤哲英『叡山浄土教の研究』研究編、百華苑、昭和五四年、三三頁

(46)

同

なお坂本善慶氏も、法照の五念念仏の特長は善導に導かれた五念念仏法

事による称名念仏の实践にあるとして、その基礎に天台教義を認め、禪・念仏の双修も主張されたという。そして、「一切凡夫救済の普遍的宗教を標榜しながら、音曲学習を

必要とする法照教は、特殊救困人やこれを聴聞して樂しむ人びとのみの宗教に終り易い」と

批判し、それは法然門下の聖王覚か円仁の念仏伝燈に對して、「經文をひらきて宝池の波に

和すれども、劣杖の行にあたはず」と評した言葉がそのまま該当するものとしている。(坂本

善隆^口 唐中期の浄土教^口 法蔵館、昭和五十年、二七一―二八六頁

(47) 柴田泰「中国における浄土教の発展」、講座大乗仏教^口、浄土思想^口、春秋社、一九

八五年、二三九頁参照

(48) 智顗自身の浄土教については諸論があるが、灌頂の^口天台大師別伝^口には、その

入滅に先立って^口法華^口無量寿^口の二經を唱えしめ、「^口聴無量寿五見讃曰。

四十八願。莊嚴浄土。華池宝樹。易往無人。火車相現。能改悔者。尚復往生。

況戒慧薰修耶」と記されている。(大五〇、一九六上)

(49) ^口浄土往生伝^口 卷中、大五二、一二〇上

(50) 柴田泰、前掲書二四〇頁

(51) 同

第三章 日本浄土教の萌芽

けが国への仏教渡来から奈良時代に至る以
 前の飛鳥・白鳳期（五三八―七〇九）において、阿
 弥陀仏を金堂または講堂の中尊として祀つた
 寺院として、田村田澄氏は『日本書紀』等の
 史料から四天王寺・広隆寺・比蘇寺・崇福寺
 ・観世音寺・西琳寺・当麻寺・放光寺の八寺
 を挙げつつ、これらの史料の信憑性につい
 ては、なお検討を要するものがある、と

もあれ飛鳥時代において阿弥陀信仰は盛んで
なかつた⁽¹⁾としてゐる。その中で、わか国に
浄土教が將來された最初の記念すべき行事は
、⁽²⁾日本書紀に記す飛鳥時代、舒明天皇の
十二年（六四〇）五月五日に行われた、遣唐僧
惠隱（生没年不詳）による^{うまやさかのみや}既坂宮での日
講經であり、⁽²⁾宮廷には阿弥陀如来像が安置
され、参集した僧尼によつて仏事法会が営ま
れたという。小野妹子と共に推古天皇十六年
（六〇八）中国に渡つた惠隱は、三十一年の修

学の末に前年の大唐の貞観十三年に帰朝して

あり、この日無量壽經（註）は彼がその時に持ち

帰ったものであった。（3）この時代、中国では曇

鸞（註）（四七六一五四）はすでに没し、道綽（五六二一六四五）

の時代に入っていた。惠隱の口無量壽經（註）講

終は、白鳳時代に入った孝徳天皇の白雉三年

（大五二）四月十五日から二十日にかけても、（註）

彼（註）長柄豊崎宮の内裏で行われ、その模写は

以沙内惠資、爲論議者。以沙内一千、爲作聴

衆（註）（4）と記されている。これについて重松明久

氏は、惠隠を三論宗の僧と想定し、三論系の高麗僧や唐僧により、飛鳥期にすでに浄土教思想の日本仏教界への移植かはじまっていたといえるともう(15)と述べている。

事実、日寧樂遺文^四にはこの時代における

金銅阿弥陀仏像の造像記録を二つ収めている

。その一は斉明天皇四年(六五八)十一月記の

もの(河内観心寺所藏)で、「敬造弥陀仏像

、以此功德、願過往其夫及以七世父母生々世

々、恒生淨土、乃至法界衆生、悉同此願」の

記がある。その二は育明天皇五年（六五九）正月

記のもの（西琳寺縁起所載）で、「蓋甫、法

身無相、非以色求、本姓寂寥^{（性カ）}、非以生滅、得

但四生、殊菓六道、各因所以、法蔵比丘卅八

願、三輩往生、是以云々^{（性カ）}と、空の思想に立

ちつつ、四無量壽經^{（性カ）}の趣意にふれ、「敬造弥

陀仏像并菩薩、願此功德、現世親族、福延

万世、七世父母、隨意住□、含靈之類、同斯

福力^{（性カ）}と、現生の福德ならに亡者の菩提を

祈願してゐる。

これより三十年ばかり先、推古天皇三十
年（大ニ）に、亡くなつた聖徳太子（五七四―六二三）
を追慕して妃の橘大郎女が作らせたという天
寿国曼陀羅繡帳は、太子が往生したのであろう
天寿国の莊嚴を表示するものであつた。その
「天寿国」が指す浄土の内容については、極
楽浄土・弥勒浄土・十方浄土・天竺浄土・日
維摩經^五による妙喜浄土・日法華經^四による
靈山浄土等の各説があるが、大野達之助代は
仏教公伝以来太子の頃迄に、特定の浄土につ

いて明確な知識をもって信仰していた形跡は
 見当らないとし、「太子周辺の人々の間に天寿
 国浄土の信仰は現われたけれども、これを太
 子自身の信仰と考えることはできない^{（7）}と述
 べている。聖徳太子の浄土信仰について家永
 三郎氏は、当時の銘文や^{（8）}三経義疏^{（9）}中の^{（10）}
 無量寿経^{（11）}文の引用等から、「太子の信仰せ
 られたる浄土は西方阿弥陀仏浄土と思はれる
 点ある^{（12）}と一つ、「太子の西方信仰が単に
 經典阅读の知識に基づいた觀念上の信仰であ

り、何等具體的な行儀を伴ふものでなかつた
と⁽⁸⁾と総括し、井上光貞氏もこの説に對して、
「あゝまかにいへば」私もその主張を支持した
い⁽⁹⁾としつつ、北魏↓高句麗↓日本という推
古朝における阿弥陀信仰流入の有力な可能全
路を想定している。

しかし、これらの論は聖徳太子に關する正
史的事實を正しく踏まえたと上で展開されたも
のとは、必しも言ひ難いものであつたよう
である。田村岡澄氏はその「飛鳥・白鳳仙教

史に^において、聖徳太子の名前についで、飛鳥時代に実存した「厩戸王^に」が人間として死んだ後の白鳳時代およびそれ以後に「聖人^に」「法王^に」などとして蘇り、信仰・崇拜・讃仰の座に昇華した宗教的・政治的人間像に對応する^に（10）ものとして述べ、聖徳太子に關する最古の文献である『日本書紀』の伝記を史実と見ることに疑問を提起した津田左右吉代の説をうけつつ、「日本書紀」が描いたのは、「厩戸王^に」の「行実^に」ではなく、「皇太子^に」

の「聖徳」であつた^L (11) としてゐる。大山誠一氏もまた日本史学の立場から、厩戸王という正史上の人物に与えられた偉大な仏教者としての「聖徳太子」の人物像と業績を記録する最古の資料は、厩戸王の「死後一世紀ものちの奈良時代に作られたものである。それ故、「聖徳太子」は架空の人物である^L (12) として、「聖徳太子」の正史的存在を否定してゐる。その結果、大山氏は従来聖徳太子の作と伝えられてきた^四 十七条憲法^四 や^四 三経義疏^四 の

親撰を否定し、天壽国續帳について、それ
 が厩戸王の死後百年を至た奈良時代に、光明
 皇后等によって聖徳太子信仰の完成のために
 造られたものであると推定して、口法王帝説
 正によつて復元される續帳銘文について、次
 のように述べている。「銘文の趣旨は、太子
 の死後に残された若き妃の多^{たち}至^ば奈^な大^{おお}女^{うめ}郎^めが
 太子が往生した天壽国に思いを馳せ、それ
 を推古に依頼して刺繡にしてみらったという
 ものであるから、それは、きわめて美しい、女

性的な心に基づくものと言えそうである。しかし、多至波奈大女郎という女性は、他の文献に見えお、架空の存在と思われる。私か思うに、光明皇后は、聖徳太子信仰の総仕上げとして、太子の若き妃を創造し、彼女を通して聖徳太子への思慕の情を表現しようとしたのではないだろうか。しかも、妃の名の多至波奈は橘で、皇后の母の橘三千代の姓に由来するとさえ言えそうである。⁽¹³⁾ 田村円澄氏も、
「天壽国編帳の銘文によつて示されているの

は、既戸王の「史実」ではなく、「説話」で

あるとすべきであらう⁽¹⁴⁾と指摘してあり、こ

れらの説が正しいものとすれば、繡帳銘に記

された「我大王^{ミナモト}生於天壽國之中而彼

国之形眼所難看希因四像欲觀大王往

生之狀^Lの文に潛む淨土と往生の觀念は、実

は奈良時代前半のものであつたと言ひなければ

はならない⁽¹⁵⁾

下つて白鳳時代の持統天皇三年（六八九）四

月には、新羅が使者を遣して天武天皇の喪を

平うため、金銅の阿弥陀仏像・観世音菩薩像
・大勢至菩薩像各一軀を献じた⁽¹⁶⁾。そして曰
本書紀^四は、同じ持統天皇の六年（六九二）閏五
月十五日条に、「詔筑紫太宰率河内王等、宜
遣^三沙内於大隅與阿多、可^レ伝^二仏教^一。復^下上送大唐
大使敦務、爲^二御近江大津宮天皇^一所造阿弥陀
像^上と記し、太宰府の長官に薩摩の地に仏教
を布教させるべきとあわせて、唐の大使
加天智天皇の爲に造った阿弥陀仏像を朝廷に
奉るべき命令を録している。このような、中

国↓朝鮮↓日本への阿弥陀仏信仰の伝来は、
 奈良時代以前にも、わが国における阿弥陀淨
 土信仰の萌芽を發生させていたものとみられ
 る。

法隆寺に伝わる白鳳時代の作で、光明皇后
 の母であり天平五年（七三三）に没した橘夫人の
 念持仏とされる阿弥陀三尊仏像は、北川桃雄
 氏の表現によれば、「阿弥陀仏・觀音・勢至
 三尊が、極樂淨土の宝池中の蓮花に座してい
 る幻想的な光景で、焼けた金堂壁画の阿弥陀

浄土愛の立体的表現であり、橘夫人厨子は現
世に具体化された小浄土にほかならない⁽¹⁸⁾と
いうもので、これを念持した橘夫人における
欣求浄土の想念を思わせるものである。そし
て、昭和二十四年に焼失した法隆寺金堂壁画
の阿弥陀浄土図も、白鳳時代から天平初年頃
、七世紀末から八世紀初めの作とされ、北川
氏の焼失前の印象によれば、⁽¹⁹⁾西大壁の阿弥
陀浄土図は、下部は損じていたが、全壁画中
でももっともよく残っていた。また、作品と

してももつとも傑出していった。男性的な中尊
 のお顔や姿も実に精神的な美しさにみちみち
 ているし、脇菩薩の女性的な白い顔や官能的
 な肢体も魅力的であつた。それは信と美、肉
 体と靈性のまつたき調和が、最高の技術をも
 つて造型された画面であつた。日本の仏画中
 の王であると同時に、世界の宗教画中屈指の
 名画といつても過言とは思われなかつた⁽¹⁹⁾と
 いう。法隆寺にほこのほか、壁画と同時代の
 作とされる金銅押出阿彌陀三尊仏や、同代の

「善光寺如来像」と呼ばれる磚製阿弥陀三尊
仏が伝来している。これらは複数の作出が考
えられるものであり、この時代に阿弥陀仏と
極楽浄土への信仰が成立していたと考えるべ
き遺跡と思われる。⁽²⁰⁾ 井上光貞氏は玉虫厨子台
座絵や法隆寺壁画にふれつつ、しかしこれ
らは、たとえば後者が四方浄土の一つである
ように、阿弥陀浄土変が一仏独立のものとな
っていない。その意味でこうしたものは考察
の外に置くにとする⁽²¹⁾ としているが、阿弥

陀仏や極樂浄土に対する古代日本人の信仰は、
 釈迦浄土や弥勒浄土・薬師浄土への信仰と
 並立しつつ、奈良時代の後半にかけて次第に
 独自の世界を築き上げてきたわけであり、そ
 の成立の萌芽と、そこで到達された「信の美
 し」の精神世界の価値を、これらの事例の中に
 認識しておくことは重要な事と考えられる。

奈良時代の浄土教について、井上光貞氏は
 興福寺資財帳の逸文から興福寺における造像
 の至遇を調べ、奈良時代の前半、元明・元正

聖武天皇の天平末年までは弥勒・釈迦・観音・薬師像が造られているのに対し、後半の淳仁・光仁・桓武期には阿弥陀・観音の造像が著増していることを明らかにし、中国では高宗・即天武⁽⁷²⁸⁾後の時代に阿弥陀仏は圧倒的になつたか、わが国ではそれが三十年遅れてあらわれきているように思われる^{L(22)}として、兜率天上生から阿弥陀浄土往生への思想的推移をふまえて、「往生といえは極楽浄土、往生の祈願といえは阿弥陀仏」というように時

代の大勢がきまってきたのは恐らく奈良時代
 も終りに近づいてからであろうと述べてい
 る。そして、「この時代の阿弥陀信仰は、死
 者をして極楽浄土に往生させようとする広義
 での呪術的儀礼であり、そのための哀訴の対
 象として阿弥陀仏が礼拝されていったと考うべ
 きである」との見解をとっている。^{L(24)}

大野達之助代もまた、『続日本紀』、『扶桑
 略記』の造像等の記載例および奈良時代に書
 写された経巻の跋語から、弥勒信仰と阿弥陀

信仰の推移を調べた結果、奈良時代前半は弥勒信仰が優位に立っていたが、天平宝字年間（七五七―七六五）からは阿弥陀仏像と阿弥陀淨土变相が造られた記載が現れるなど、阿弥陀信仰が流行しはじめたものと推測している⁽²⁵⁾。

例えば、天平六年（七三四）正月に光明皇后は先妣橘三千代の一周忌に当り、その往生菩提のため興福寺内に西金堂を建て、丈六の釈迦像や十大弟子等の像を安置して供養しているが、その二十六年後、天平宝字四年（七六〇）七

月の光明皇太后の七七忌辰に当つては、阿
 弥陀仏が追福祈願の対象となつてゐる。これ
 について、口續日本紀口卷オ二十三は、次の
 記を載せてゐる。

「七月癸丑、設皇太后七々齋於東大寺并京師
 諸小寺。其天下諸国、毎国奉造阿弥陀浄土画
 像。仍計国内具僧尼、写称讚浄土經、各於国
 分金光明寺礼拜供養」

口称讚浄土經口は、玄奘三蔵が唐高宗の永徽
 元年（六五〇）に訳出した口阿弥陀經口の新訳で

ある。曰く、称讃浄土仏撰受經であるが、石田茂作氏は「当時は法相宗の盛な時代であつたので、旧訳の阿弥陀經に代つてこれが行われたのであろう」としている。この時、寫經された曰く、称讃浄土經は、同年七月十一日の東大寺寫經所解案によれば、一千八百卷・用紙一万八千張に上つたという。

同じ曰く、続日本紀の聖天平宝字五年（七六一）六月庚申七日の条は、光明皇太后の一周忌の齋会等についで、次みように記している。

「六月庚申、設_二皇太后周忌齋_一於阿弥陀浄土院

。其院者在_二法華寺内西南隅_一。爲_二設_二忌齋所_一造也

。其天下諸国、各於_二国分尼寺_一、奉造_二阿弥陀丈

六像一軀、挟持菩薩像_二軀_一

總国分尼寺である法華寺は、本来「奉爲_二先帝

及先考先妣_一捨_二居室_一以建_中伽藍_上」(271)と伝えられ、光

明皇后が聖武帝・藤原不比等・橘三千代のた

めに居室を捨てて建立したものである。この

時法華寺に_内建立された阿弥陀浄土院は、唐招

提寺金堂に匹敵する規模を持ち、華麗な阿弥

陀浄土变相を構成していったという⁽²⁸⁾が、そこで
は、毎年忌日の六月七日から七日間、浄行の
僧十人を屈請して阿弥陀仏を礼拝させた⁽²⁹⁾。こ
の法華寺をはじめ、天下諸国の国分尼寺に阿
弥陀三尊像を祀らせるこのような措置は、孝
謙上皇の母后への孝養であると同時に、光明
皇太后の欣求浄土の信仰が基礎にあつてとら
れたものといえよう⁽³⁰⁾。この時代の阿弥陀信仰
を、一概に死者追福の呪術的儀礼と見ることは
必ずしも考えられない。

この時代の浄土思想を示す例を、
 文から抽出して見たい。天平勝宝二年（七五〇）
 四月十五日付の「維摩経卷下」（正倉院蔵）
 の奥書には、次のような文が見られる。

「蓋聞、陰陽无像、能成万物、和気变化、並
 一空内、此則借方而示不方、方真自以不方、
 故今西方浄土、理万行之無土、基菩提之白槃、

、以此敬写維摩経三軸、斯依善因資、已丑戈
 八月廿六日子時過往之者、穗積朝臣老、此君永
 逝、一期兩般、不顧親屬、所以生安養界同処

欲相願共諸衆生、往生安樂國

文中「方」は「邦」の字義の語と解され、

その意は畢竟空である世界において、方便に

よって示現された国土であり、西方浄土もそ

のような国土として、菩提を成ずる清浄世界

であるとして認識しつつ、亡くなった穂積朝臣と

あわせて、諸衆生もまた共に極樂往生が叶う

ように願われたものと理解される。写経供養

の直接の目的、動機が追善であつても、示さ

れているのは施主本人を含めた存命の人達の

極樂往生の祈願を含むものであると見るべき

である。文末の「願共諸衆生、往生安樂国

」の偈は竜樹の「十 = 礼」にも、また曇鸞の

「讚阿彌陀仏偈」にも繰り返し唱えられる願

文である。これらは、奥書の筆者がすでに因

熟した仏教理解と浄土信仰を併せ持つていた

ことを証するものと考えられる。重松明久氏

はさきの井上光貞氏の見解に対して、奈良時

代の造像・造寺・写経等の趣旨を示す銘文・

奥書を独自に検討し、「必得仏果」「俱成正

覺^L等の記述例を挙げて、「この時点での阿
弥陀信仰さらに広く一般の仏教信仰は、仏教
一般に本来オ一義的な往生の問題が基本的で
あつたといえるとおもう^{L (31)}とし、家永三郎氏
の「当時の仏教が、宗教としてオ一義的なも
ののみに終始したかの如く考へる偏見は、も
はや速やかに取り去るべき^{L (32)}であるとの見
解を引用している。

奈良時代における浄土教学研究の側面につ
いては、まづ経疏の書写例について、井上光

貞代
833)

は正倉院文書から次の結果を集約して

阿弥陀經・称讚淨土經 六九・二一 (九〇例)

無量壽經・無量清淨平等覺經 三四・一八 (五二例)

觀無量壽經 四〇

般舟三昧經 二〇

称讚淨土經疏 (靖邁) 一九

西方法事讚 (善導) 一七

無量壽經論 (世親) 一五

般舟三昧經略記 (元曉) 一三

往生礼讃（善導）

一三

安樂集（道綽）

一二

觀無量壽經疏（善導）

八

井上代はこの結果から、当時の經典輸入の状況として次の三点を結論づけている⁽³⁴⁾。

第一に、經典としては阿彌陀經の盛行を示すに
から親しまれたが、奈良時代に入ってから読
誦經典としての阿彌陀經の盛行を示すに
至⁽³⁵⁾った。

第二に、全体として唐浄土教の影響が強い

といえるが、奈良時代の中頃から、新羅教の
の影響が強くなってきた。

オ三に、唐の浄土教の諸流派の中で、善導の
の影響が甚だ強かった。

井上氏の挙げる写経例のうち、善導の「西
方法事讃」は「口転経行道願往生浄土法事讃」

二巻と考えられるが、それは般舟三昧樂とと
もに難思議双樹林下往生を願ひ、浄土の莊嚴
と弥陀の不思議功徳を讃え、無爲涅槃界で
ある極樂浄土への衆生と共なる往生を願求す

る儀軌である。また『往生礼讃』^四は、その中に「十=光仏讃偈」^レや竜樹の「十=礼」^レを含み、いかにも往生浄土を願う法事において用いられる実践的な讃偈文であった。井上氏の統計は、学解の資料としての経疏だけでなく、読誦經典としての『阿弥陀經』^四等とあわせて、当代にすでにこのような浄土願生の行道儀軌がかなり広く導入されていたことを示しており、それは次の平安時代初期にかけての浄土信仰の生育の母胎となり得る状況を示唆

している点に注目しておく必要があると考
えられる。

このような奈良時代の環境の中で、浄土教
研究の面で最も注目されるのが三論宗であり
、就中元興寺の智光（七〇九―七八〇頃）であつた。そ
もそも三論と浄土の思想的結合は、その源流
において竜樹の『十住毘婆沙論』、『易行品』
に発しており、中国の曇鸞は四論に発して『
浄土論註』を述説し、また唐代に中国三論宗
の教義を大成した吉蔵も『大經』および『観』

経の義疏を撰している。そのような傾向は、
わが国においても飛鳥時代の惠隠以来の伝
統と考えられ、それは先きに引いた斉明天皇
五年の西琳寺縁起所載「金銅阿弥陀仏造像記
」や、天平勝宝二年の正倉院蔵「維摩経卷下
」奥書の文にも明らかに認め得るものである
か、智光もまた、その流れの中に育った巨星
というべきであらう。

智光は頼光とともに元興寺の智蔵⁽³⁶⁾について

三論を学び、曰般若心経述義曰
浄名玄論略

述[□] 曰 中觀疏記[□] 曰 無量壽經論釈[□] 曰 觀無量

壽經疏[□] 曰 四十八願釈[□] 等の多くの著述を行

つたとされる。(37) また、夢中に阿弥陀仏から感

得した浄土変相図を元興寺極樂坊に安置した

と伝えられるか、曰 日本往生極樂記[□] はその

夢中のさまを次の如く記している。

「智光頭面礼拜白^レ仏言。得^下修何善^中此^上土。仏

告^二智光^一曰。可^レ觀^二仏相好^一浄土^{莊嚴}。智光曰。此

土^{莊嚴}。微妙広博心眼不及。凡夫短慮何得^レ觀

之。仏即^二拳^一右手。而掌中現^二小浄土^一。智光夢覺

。忽命^ニ画工^一。令^レ回^ニ夢所見之^一浄土相。一生觀^レ之

。終得^ニ往生^一矣^ル

曰極樂記^ハは平安中期の永観^一寛和初年^ハ

九八三^一九八五^一に書かれてゐるか⁽³⁸⁾、ここに觀想の念

仏を往生の行因とした思想は、智光自らのも

のであつたと考へられる。智光の^ハ無量壽經

論釈^ハは、曇鸞の^ハ浄土論註^ハを参照したか

ら、世親の^ハ浄土論^ハ（無量壽經優婆塞舍願

生偈^ハ）を註釈したものであるか、その佚文は

良源の^ハ極樂浄土九品往生義^ハ、源信の^ハ

往生要集^四、良忠の^四往生論註記^四等に断片
的に引用されているのみであつたところ、高
西賢正氏⁽³⁹⁾や戸松憲千代氏⁽⁴⁰⁾の努力によつて次方
に集成復元され、それをふまえて井上光貞氏
は要略次の如く、その思想を整理してゐる⁽⁴¹⁾。

オ一に、智光は觀察門を重視し、曇鸞の本
願・称名の強調、換言すれば救済宗教的契機
の重視に對してさほどの評価を与えてゐない。

オ二に、^四浄土論^四作願門における「心常

作願。一心專念畢竟往生安樂国土。欲如實修行奢摩他故^{L(42)}の釈において、智光は名号の功德を重視した曇鸞をとらお、口称より心念を重んじた迦戈の「浄土論」によつて、次の説を述べている。

「一心惠念者、念仏有^L、一者心念、二者口念。心念亦^L、念^L仏色身、謂八万四千相等是、念^L仏智身、謂大悲力等是也。其口念者若心無^L力將^L口念^L仏、令^L心不^L乱云々^L

オ三に、智光の解説は、觀察内を中心とし

て三昧を重んじた三論宗の吉蔵の影響をうけて
 いる⁽⁴³⁾。

この智光の『無量寿經論釈』について、戸

松憲千代氏は、「現在残存している僅かばかり

りの断片的な記事に徴しても、已に彼が曇鸞

の『論註』の外に淨影の『觀經疏』、天台へ

？の『十疑論』、嘉祥の『觀經疏』、道綽

の『安樂集』、迦戈の『淨土論』等を素材と

して『論釈』全五巻を著述していることが窺

知される⁽⁴⁴⁾と述べており、智光が当時の奈良

仏教界において、一際高度な浄土学の構築に
注力していたことが知られる。

井上氏の指摘するオニの点においては、智
光の釈は唯識思想や如来蔵思想に立っていた
という迦⁽⁴⁵⁾戈の説を巧みに要録しているが、智
光が採らなかつたという曇鸞の釈の要文は次
の如くである。

「訳奢摩他^一日止。止者止^二心^一処^一不作^レ悪也。(中
略)奢摩他云止者今有^二三義^一。一者一心専念阿
弥陀如来。願^レ生^二彼土^一。此如来名号及彼国土名

号能止_二一切惡_一。二者彼安樂土過_二三界道_一。若人

亦生_二彼国_一。自然止_二身口意惡_一。三者阿弥陀如来

正覺住持力自然止_下求_二声聞辟支仏心_上。此三種止

。從_二如来如実功德_一生_下 (46)

曇鸞_二に_一おいて、「一心専念_下」する願生者の作

願心は、菩提心そのものであり、それは如来

の菩提心か呼び起したものであった。阿弥陀

仏の本願成就の功德によつて衆生往生の道は

すでに開かれ、名号はその他力往生へ導く

衆生における業因であつた。そのような専修

念仏に直結する他力往生の思想は、智光の段階ではまた自覺されてないといふべきであらう。それは、井上氏が引用した迦戈の「浄土論」によるとする智光の文の後段「云々」の部分に、良忠の「無量壽經論註記」における「智光疏」引用文によれば、次の文が記されていたところからもうかかう事ができる。

「然_ニ須_ニ專心_ニ常念_ニ阿_ニ弥_ニ陀_ニ仏_ニ名号_ヲ有_ニ三種_ニ益_ニ一_ニ者由_ニ常念_ニ故_ニ諸惡_ニ尋伺_ニ畢竟_ニ不生_ニ亦消_ニ業障_ニ二者由_ニ常念_ニ故_ニ善根_ニ增長_ニ亦得_ニ種_ニ於_ニ見_ニ仏_ニ因_ニ縁_ニ三者由_ニ常念_ニ故_ニ薰

習熟利 ^シ 臨命終時正念現前 ^ス (47)	ここでは、善導と異なつて「道綽の主張を概	念的に形式化してゆく傾向が強い ⁽⁴⁸⁾ といわれ	る迦 ^ニ の浄土教理解の性格が、智光において	継承されてゐることからいえるといえよう。	石田充之氏は、智光の口論釈 ^ハ は「觀念中心	の發菩提心修善往生の實踐を勧めたものであ	る ^ル (49)と結論してゐる。	戸松憲千代氏は、智光が四十八願の別釈に	おいて、 第十八願を「諸縁信樂十念往生願 ^ル
--	----------------------	--------------------------------------	-----------------------------------	----------------------	-----------------------------------	----------------------	-----------------------------	---------------------	--------------------------------------

、オ十九願を「行者命終現前導生願」、オニ
十願を「南無係念修福即生願」とするのにつ
いて、「十八・十九・二十の三願は、智光に
於いて次オの如く劣より勝に向ふもの」とし
、
「彼の浄土思想に於いては諸行往生が重要
な地位を占め、即ち一念仏に就いても觀念の
それが優勢たるものであつて、南無往生や称
名往生の如きものはオ二次的な劣等なもので
あつた」と解いて、それを「原始浄土思想の
自然の姿⁽⁵⁰⁾と述べている。なお、このような聖

道内の念仏觀は、四百余年後の鎌倉時代の元

久二年（一一〇五）に解脱上人貞慶が法然の專修

念仏の停止を訴えた。興福寺奏狀まで引き

継かれ、その意味では智光の見解か如何に正

統的なものであつたかを証明してゐる。貞慶

もまた、次のように述べてゐる。「口称名号

、不觀不定、是念仏之中麁也淺也。（中略）亦

陀本願有_二四十八_一、念仏往生才十八願也。何隱

爾許大願。唯以一種号本願哉。付彼一願乃至

十念者、_二其最下也_一。以觀念爲本、下及口称

、以多念爲先、不捨十念 (51)

しかし、さきの智光釈ではともかくも「専心

常念弥陀仏名号」が勧められているのである

、また井上氏の挙げてゐる智光の「若心無力

、將口念仏、令心不乱」の説示は、後に同じ

く觀念を主体とする源信の「往生要集」にお

ける、「若有不堪觀念相好、或以歸命想、或

依引攝想、或依往生想、一心稱念 (52) の教説

と同じく、無力の者における方便の稱名の意

義づけとその勸進を行つてゐるわけであり、

浄土信仰の実践的側面におけるその歴史的意義を明確に認識しておく必要がある。

三論宗系の浄土教は、智光のあと、平安時代に入って「毎日沐浴念仏。兼誦無量壽經要文。及竜樹菩薩。羅什三藏弥陀讚。至于命終其声不断」^{L(53)}であつたという、元興寺の隆海（八五―八六）の、その同内で東大寺東南院に三論の法統を興した聖宝（八三―八九）等を以て、永観（一〇三―一二）珍海（一〇九―一五）まで脈々とその浄土信仰の伝統を伝えた。

その他の宗系に關して、井上光貞氏は華嚴
宗の東大寺における奈良時代の浄土教の動向
を伝えている。それによれば、良弁（六八九―七七三）
の弟子智憬（生没年不詳）は、新羅學生審祥所持
の浄土經論を参照して、天平勝宝五年（七五三）
頃に「無量壽經宗要指事」^四、「無量壽經指事私
記」^五各一卷を撰述しており、それらは新羅元
曉の「無量壽經宗要」^六に基づくもので、智憬
の造疏は「無量壽經」^七の研究が盛んであった新
羅華嚴の影響を受けたものとしてゐる。井上

氏はこれについて、「初期華嚴の中樞であつた東大寺が、その造立のはじめから、浄土教と関係の深かつたことを示すであらう」と述べて、天平十三年（七四一）に建立された東大寺阿弥陀堂や、そこで行われた阿弥陀悔過等の思想的背景と関係するものと推論している。

奈良時代の三論系浄土教が、平安中期以降に東大寺三論宗として南都浄土教の主流をなしていくのも、井上代は「若干東大寺の伝統と関係あるかもしれぬ」としてゐる。⁽⁵⁵⁾

奈良時代に、三論宗を追って遂にこれを凌
く勢力に成長していく法相宗において、最初
の浄土家と目されるのは善珠（七三一七九七）であ
る。善珠は興福寺で玄昉（？ー七四六）に師事して
法相と因明に精通し、奈良仏教史上最大の著
述家とされる。今日名の知られる二十数部の
述作の中には、口無量寿経賛鈔口無量寿経
註字釈口があり、また現存する口唯識義燈増
明記口の序分には、口共生西方安樂国（56）の記
が載っている。彼の口無量寿経賛鈔口は、井

上光貞氏によれば新羅景興の^口無量壽經連義

述文贊^口の副註であるとしられ⁽⁵⁷⁾、それは東大寺

における奈良中期からの新羅草嚴宗の流入の

影響者であるとしされる。法相宗には、さらに善

珠とほぼ同時代に善謝^かあり、^口日本後紀^口

延暦二十三年（^{八〇四}）五月辛卯条には、^口凡

厥行業必於菩提^二、一生期^一尽、終^二於梵福山中^一、

遂生極樂、入^二同法夢^一と、その往生について

記されてゐる。また善珠の弟子昌海⁽⁵⁸⁾には^口阿

弥陀悔過^口

^口西方念仏集^口各一卷⁽⁵⁹⁾があり、天

平十三年（七四一）に東大寺阿弥陀堂が始まった
阿弥陀悔過か、八世紀末には興福寺でも行わ
れるようになった事を示している。
阿弥陀悔過について、井上氏はそのほかの
悔過と違う点は、阿弥陀仏を礼拜・讃嘆し、
死後世界にかかぬものであった点にあるう
か、それは、阿弥陀悔過と他の悔過を本質的
に相分つものではなく、浄土教的要素と密
教儀礼的な要素とをもに包含しているところ
の、死者追善の目的の法会であったためであ

ろう L(60) と述べている。奈良時代において、罪

障懺悔の善根を転じて招福除災を祈願する薬

師悔過・十一面観音悔過・吉祥悔過等が行わ

れたか、阿弥陀仏を本尊とする阿弥陀悔過は

、東大寺阿弥陀院や興福寺・多度神宮寺の例

等か知られてゐる。東大寺の「阿弥陀悔過資

賤帳」は、神護景雲元年(767)から神亀九年

(778)頃までに作成されているが、そのでは

悔過に用いられる仏像として阿弥陀如来・音

声菩薩・観音菩薩・得大勢菩薩等、経巻とし

て華嚴經・法華經・阿彌陀經・觀無量壽經・
無量壽經・梵網經等、樂器として琴・箏・琵琶
・笙・大鼓・小鼓等が挙げられている。竹
居明男氏は、東大寺阿彌陀堂は阿彌陀悔過を
修するのための堂舎であり、それは口資賤帳
の記載等から、国分寺創建の勅令が出された
天平十三年（七四一）二月十四日の直後の三月に
は莊嚴を終えていたであろうとし、さらに奈良
良朝浄土信仰が死靈追善的なものであったと
する井上光貞氏の説に対して、阿彌陀悔過に

おいても「生前からの浄土往生の祈願がこめ
 られていたもの」とみることは否定できないも
 のと言えるのではあるまいか⁽⁶¹⁾との見解を示
 している。

重松明久氏もまた、「阿弥陀悔過も、仏教に一
 般的な立場での現当二世における滅罪招福と
 天災地変の鎮圧や病禍の消除等とともに、阿
 弥陀仏をこゝとさらに対象としたことにより、
 往生への志願があわせてこめられていたので
 はなからうか⁽⁶²⁾として、平安初期、延暦二十

年（八〇一）の「多度神宮寺伽藍縁起資財帳」に
おける「種々所修功德、先用廻施於多度大神
、一切神等增益威光、永隆仏教、風雨順序、
五穀豊稔、遠載業網、同致菩提」⁽⁶³⁾の文を挙げ
ている。重松代はまた、八世紀までの浄土思
想を総括して、「何れも主として聖道門とし
ての三論・法相の二宗に付属しつつ伝流して
いた」とはいうまでもない。しかも前者が般
若―信心本位の立場に立っていたのに対し、
後者は唯識―観想念仏を主としており、両者

はそれそれ本宗とする三論・法相の盛衰と伴
 っており、大体天平期を境に主流的位置を交
 替したらしい。(中略)しかしそのようないわ
 は寓宗的な立場の浄土思想であつたにせよ、
 南悟もしくは成仏のための業因としての信心
 一觀察は、後世の浄土内のもついわば純粹浄
 土教思想の原型とも目すべきものであり、後
 世浄土教思想の諸類型の源流的位置にあつた
 ものとして、決して輕視するをえないであろ
 う⁽⁶⁵⁾と述べている。

井上光貞氏は、奈良時代までの浄土教典籍の将来に善導の流行があつたにもかかわらず、実際の研究において善導の影響が殆んど見られないことを指摘、さらに律令時代の浄土家は曇鸞・道綽・善導の諸師に対し、鎌倉時代の浄土家のような評価をしていなかったと総括して、その理由を、彼等の関心が中国仏教教学の摂取・祖述にあり、寓宗的な浄土諸師は一まおさしおかれたこと、官寺大僧としての生活環境が民衆的世界から遮断され、民

間布教はむしろ忌避されていったことを挙げ、
 一、学団に浄土教家が現われながら、貴族社会
 にはその影響がほとんど及ばなかつたのも、
 その理由の一斑はここにあらう。L(66)と指摘して
 いる。八世紀の奈良時代八十四年間の浄土教
 の顕在的な大勢が、この総括するようなもので
 あつたとしても、その段階からの浄土信仰の
 飛躍的發展は、鎌倉時代に突然達成されたも
 のではあり得ない。その間の三百九十年にや
 たる長期の平安時代の社会変化と文化成就の

過程の中で、浄土教も飛躍のための自己形成の様々な歩みを続け、その中間に空也の出發点があつた事を再認識することから、次章において追うべき課題である。

註

(1) 田村円澄^口 飛鳥・白鳳仏教史^口上 吉川弘文館、平成六年、一八〇—一八八頁

(2) ^口日本書紀^口 卷オ三十三、五月丁酉朔辛丑、大設齋。因以請^ニ惠^一隱僧、令^ニ説^一無量壽^經。

(3) 辻善之助代^口 日本仏教史^口 上世篇の中で、聖武天皇(七四一—七四九在位)の宸翰^口 雑集^口 (天平

三年(七三一)親筆)に^口 隋大業主浄土詩^口 が収められてあり、それは煬帝の作と伝えられて

いるが、実は隋の彦琬の作った^口願往生礼讃^口であり、これを伝えたのは恐らく煬帝の大業

年中に渡隋した惠隱であつたであらうという^口図下大慧氏の研究を紹介している。(同書)

五六一—五六二頁)、惠隱の伝来した浄土教は、^口無量壽經^口一經にとどまらなかつたのである。

- (4) ^口日本書紀^口 卷オ二十五

- (5) 重松明久^口 日本浄土教成立過程の研究^口、平樂寺書店、一九六四年、一八頁

- (6) ^口空閑集遺文^口 下、所収

- (7) 大野達之助^口 上代の浄土教^口、吉川弘文館、昭和四七年、七八頁

- (8) 家永三郎^口 上代仏教思想史研究^口、敵傍書房、六八頁

- (9) 井上光貞^口 日本浄土教成立史の研究^口 三頁

- (10) 田村代前掲書、一頁

(11) 同 一五三頁

(12) 大山誠一「聖徳太子の誕生」吉川弘文館、一九九九年、五頁

(13) 同 一九五頁

(14) 田村代「則掲書」一五七―一五八頁

(15) 田村代澄代は、「もしこの銘文が、天壽国繡帳の製作時からつけられていたとすれば、天壽国繡帳の製作年次も、銘文が語るように、厩戸王の逝去直後とするに疑義がもたれる。

銘文の中に三箇所の「天皇」の文字や、「公主」「勅」の文字があるが、これらの用語の使用が始まるのは律令体制が成立した天武・持統期と考えられるからである」と述べている。(上掲書一五七頁)

重松明久氏は、「聖徳太子はもちろぬ、飛鳥期に浄土教思想が受容されたととは断定しえないとおもう。にもかかわらず、恵隱の『無量壽経講経』により「飛鳥期にすでに

浄土教思想への関心が或程度衰成されていたことは否定できないとおもう」としてゐる。(重松氏)

「前掲書一八頁」

この見解は、ヤシキの『浄土楽遣文』の例からも裏付けられるものと

考えられる。

(16) 日本書紀 卷オ三十

(17) 同

(18) 北川桃雄 斑鳩の寺法隆寺 談文社 九五頁

(19) 同 八七頁

(20) 石田茂作氏は「写経より見たる奈良朝仏教の研究」の中で、奈良時代の阿弥陀仏像

については説法印のものが多く、「定印弥陀如来迎印弥陀は全然無い」として、「奈良

朝人にとっては阿弥陀仏は救い仏ではなくて、教への仏であつたのではなからうか」と述べてゐる。(同書)

一六八一六九頁） 白鳳一天平期とされ、法隆寺の阿弥陀仏を見ると、金堂壁画、金銅
 押出仏・磚仏の阿弥陀如来はたしかに説法印（轉法輪印）であるが、橘夫人念持
 仏の右手は施無畏、左手は來迎引接の印と見受けられ、この仏像を念持した人物
 の淨土信仰を偲はせるものがある。

(21) 井上氏前掲書九頁

(22) 同

(23) 同 一五頁

(24) 同 二二頁

(25) 大野氏前掲書一〇五、一二頁

(26) 石田氏前掲書一六七頁

(27) 天平宝字三年銘、法華寺金版。光明皇太后の親筆を刻したものと伝えられる。

(28) 福山敏男「奈良時代における法華寺の造営」、□新修国分寺の研究□

(29) □類聚三代格□ 卷十五、天平五年六月八日勅

(30) 池田源太「法華寺の沿革」、□新修国分寺の研究□一九五頁

なお、坂田隆代は「藤原代は鎌足以来阿弥陀信仰をいたっていたように」として、鎌足の子である不比等の子である光明皇后とやかりの孫、興福寺に、奈良末―平安初期に阿弥陀仏の造像等が度々行われてる例を挙げている。例えば、

天平宝字五年(七六二)

光明皇后供養のため大炊王(のちの淳仁天皇)が刺繡阿弥陀

浄土を造成し、東院西堂に納める。

天平宝字八年(七六四)

藤原南家武智磨の長男豊成の妻である百能が曲成と

武智磨追善のため、東院東堂に阿弥陀三尊像を納める。

宝龜三年(七七三)

武智磨次男の仲麻呂(惠美押勝)追善のため、母の大野命婦が阿弥陀三尊像を東院後堂に納める。

延暦十年(七九二)

光明皇后三十三忌齋に、興福寺講堂に阿弥陀三尊像が置かれる。

等であり、汝田代は「それはいずれも死者追善の作事であるが、この種の作善に

際して阿弥陀仏があうためて重用されるにいたったのは、浄土信仰の深化によること疑い

ない」と述べている。(一) 四説 日本の仏教 三 浄土教、新潮社、平成元年、五二頁)

(31) 重松比前掲書 二五頁

(32) 家永代前掲書 二五六頁

(33)

井上氏前掲書 四四頁

(34)

同

四七一四八頁

(35)

例之は「優婆塞貢進解」において、次のような「阿弥陀經」の讀誦の例が見られる。

天平十四年 泉大養宿禰大岡貢進解

讀經

法華經一部・最勝王經一部・方廣經一部・理趣經一卷・金剛般若經一卷・藥

師經一卷・觀世音經一卷・阿弥陀經一卷・多心經一卷

天平十六年 淡部連豐嶋工具進解

讀

法華經・阿弥陀經・多心經・觀世音經（口宣津遺文五五一八頁）

(36)

智藏について、三論祖師伝集には次のように記している。

「唐學生吳智藏僧正。亦此元嶽。業涉内外。字通三藏。於法隆寺傳」

三論宗。仙光院智光法師。礼光法師相受伝えし。

(37) 智光の著作につて、戸松憲千代氏は現存する『浄名玄論略述』五卷、『般若心經

述義』一巻の外、十二部五十余巻の著書があつたらしいとしてゐるが、『四十八願狀』

と『觀無量壽經疏』は『無量壽經論狀』の抄出と指定してゐる。(戸松憲

千代「智光の浄土思想につて」、『大谷学報』第十八巻第一号、一三〇—一四〇頁)

(38) 山波 日統・日本仏教の思想』1、「往生伝・法華験記」『文献解題』七二頁

(39) 高西賢正「智光の浄土論疏につて」、『仏教研究』七巻一・二合併号

(40) 戸松憲千代「智光の浄土思想につて」、『大谷学報』十八—一四、十九—

(41) 井上氏前掲書 四九—五七頁

(42) 大、二六、二三—中

(43) 智光は吉蔵の『浄名玄論』八巻を祖述して『浄名玄論略述』五巻を、『法華』

玄論』十巻に対して『法華玄略述』五巻を著している。

(44) 戸松富思千代「智光の浄土思想について」『大谷学報』九卷一号、七八頁

(45) 大・四七・八九中

(46) 大・四〇・八三五下―八三六上

(47) 『浄土宗全書』一、五七一―五八頁

(48) 石田亮之『浄土教教理史』平楽寺書店、一九六三年、七九頁

(49) 同 一〇八頁

(50) 戸松氏前掲論文、『大谷学報』十八卷一号、一五四―一五五頁

(51) 岩波『続・日本仏教の思想』3、「鎌倉旧仏教」三三四頁下

(52) 『真宗聖教全書』一、八〇九頁

(53) 『日本往生極樂記』五、なお、「竜樹菩薩・四維什三蔵弥陀讃」はいわゆる

竜樹の『十二礼』を指すものと考えられる。それはさきに見た如く善導の

『往生礼讃偈』の一部として、奈良時代から伝来されているものであり、独立して用いられた例が多かったと考えられる。

(54) 井上氏と削掲書 七三―七四頁

(55) 同 七四頁

(56) 富貴原章信氏は、その『日本唯識思想史』の中で、『増明記』の最初にあげた「敬偈」を紹介しているが、これは次のような誤りが見られる。（『日本唯識思想史』昭和九年大雅堂、二六七頁）

「五濁惡世心惑深 三蔵本経難知宜 我今隨力述本文 益後生俛思疲勞 令汝久住於世間

生生法燈令不絶 由久修設往生縁 於法檀主諸衆生 共生西方安樂國 唯願種覺

加神力 臨命終時放慈光 引導清淨安養界 (以下略)

善珠は徳望も高く、唯識・因明の字識においても北寺の才人者であったが、彼に西方願生の思想があつたことは、遠く世親・慈恩等の関連におそ注目し値すると考へられる。

(57) 井上代則掲書七六頁

(58) 昌海について、富貴原代は次のように述べてゐる。「昌海は法相宗の学系を考への上に於て、かの

善珠の後継者として、到着、看過されな人であるが、但しその伝記などは頗る不明である。この上矢、

恐らく昌海は隱遁者であり、余りに社会的な地位を欲せず、専ら教書の研鑽に没頭した人である

うと見られる。」 (富貴原代則掲書、二六七一—二六八頁)

(59) 本朝高僧伝 卷八「淨慧心ニエ五」 なお、東域伝燈目錄には「往生集一卷 昌海撰」

昌海撰

の記載があり、この聖海は昌海の音通と考えられる。(大、五五、二一六三中)

(60) 井上氏前掲書三七頁

(61) 竹居明男「阿弥陀悔過資財帳」の基礎的考察、日本古代仏教の文化史、吉川

弘文館、平成十年、五四頁

(62) 重松氏前掲書二七頁

(63) □平安遺文□一、所収

(64) 良忠の往生論註記、卷第四には、智光の「觀者は解、信者は行。然先有解、方能

興行。行中以信爲第一、故今挙信心」の文が引用されている。(浄土宗全書□一、三二頁)

(65) 重松氏前掲書、六十頁

(66) 井上氏前掲書、八十一、八十二頁

第四章 平安時代前期における浄土教

天台・真言兩宗の南宗から鎌倉新仏教の成立に至る四百年弱の間の平安仏教の流れは、まづ山林修行の系譜を引く実践的仏教として登場した二宗が、南都仏教への批判を土壤に、九世紀末までに密教化を進めつつ独自の態制を確立し、やがて排他性と貴族仏教化を課めていく過程であったと同時に、民間の聖話動が話説化し、末法思想の滲透とともに、既

成宗派から離脱して時機相応の行業をめざし、
鎌倉新仏教への道筋を開いていく動きでも
あった。⁽¹⁾

天台・真言二宗の発足は、南都六宗が公的
儀礼や祈願を實踐の中心としつつ、教學の研
究に力を注いでいたのに対して、教學ととも
に求道的な實踐を重んじ、悟りや成仏の問題
に正面からとり組んでいく仏教の成立という
点で、前代との大きな相異があった。この両
宗のうち、平安前期における浄土教の展開に

特に深い関係を持ったのは天台宗であり、天台の教觀の實踐の中から、天台浄土教と呼ばれる独自の浄土教が成立していった。しかし、浄土希求の志願はすでに前代からの南都浄土教の潮流が伏流しつつ、各宗において平安時代の中後期へと接続しており、それはやがて法然が「讚念仏行願往生極樂諸宗一同之義也」と述べる状況に連続していった。

一方、民間の聖・優婆塞による念仏の化導も、平安中期から次第に拡がりを見せている

が、この面では空也こそが源流の人物であつたというべきで、ここではひとまず、この時代における民間仏教者の動きについて、一般的な理解を確認することに止めておきたい。

平安時代における浄土教の成立発展を展望する場合、通例その主潮として天台浄土教が位置づけられている。井上光貞氏も、奈良時代の浄土教が教団内部にとどまり、社会的にほとんど影響を与えなかつたのに対し、十世紀はじめの「延喜・天曆時代に入ると、日本

の浄土教は一大転換をとげ、そこで、天
 台宗が浄土教発達上の主流として、その地位
 を明確にし、この天台浄土教発達期には
 いめて、浄土教は在家の生活にもその影響を
 及ぼすにいたった⁽³⁾と述べている。田村円澄
 氏もまた、「浄土教の発達に、一つの段階を
 画したものは、九世紀の前半、唐から帰朝した
 円仁が、念仏三昧の法を比叡山に伝え、い
 ゆる「山の念仏」をはいめたことである⁽⁴⁾と
 し、「期日を限って行われる不断念仏の音楽

的零用気は、在俗者とくに貴族の結縁を容易
にした^レ(4)と説明している。

そのような天台浄土教の推移について考へ
る場合、最初に智顗の四摩訶止観^四における

四種三昧の一種、常行三昧の性格について確
認しておく必要がある。常行三昧―不断念

仏―在家への浄土教の渗透という通例の四式

の妥当性について、その本源かうまか検証

しておかなければならない。四摩訶止観^四は

、空・假・中の一心三觀と一念三千の正觀等

により、諸法を觀い、朗然大淨として三惑を
 断い、諸法の三諦円融なる実相を悟り、三智
 を一心に成ずる教觀を説いている。「止」は
 「繫縁法界」であり、情念を去った平靜な心
 で境に對することはい、「觀」は「一念法
 界」であり、念を法界と等しくする実相の觀
 照をいう。

四種三昧は、身儀によつて分類された常坐
 ・常行・半行半坐・非行非坐の四種の三昧で
 あり、それらは円頓止觀の上行としての一行

三昧・般舟三昧・方等三昧または法華三昧・
隨自意三昧をいれよれの内容とし、三昧とは
「善心一如住不動」⁽⁵⁾なることをいう。そのう
ちの常行三昧は、廬山慧遠以来の白蓮社の仏
立三昧念仏の系統を引くもので、智顗はこれ
を一步進めて天台止觀の觀法に改造したものと
いわれる⁽⁶⁾。そこでこの身口意の業について
、口摩訶止觀^四 卷二上に次の如く説かれてい
る。

「九十日身常行無^ニ休息^一。九十日口常唱^ニ阿弥陀^一

仏名無休息。九十日心常念阿弥陀仏無休息。或
 唱念俱運。或先念後唱。或先唱後念。唱念相
 繼無休息時。若唱弥陀即是唱十方仏功德等。
 但專以弥陀爲法内主。挙要言之。歩歩声声念
 念唯在阿弥陀仏⁽⁷⁾
 この三昧における心業こそ一種の念仏であ
 り、それは観想の念仏でありつつ、その相を
 否定して行く無想の念仏である。口
 摩訶止観
 はこの実を次のように示している。

「念西方阿弥陀仏。去此十万億刹。在宝地

宝池宝樹宝堂。衆菩薩中央坐説經。三月常念
仏。(中略) 自念。仏從何所來。我亦無所至。
我所念即見。心作仏心自見心見仏心。是仏心
是我心見仏。心不自知心心不自見心。心有想
爲癡心無想是泥洹。是法無可示者皆念所爲。

設有念亦了無所有空耳⁽⁸⁾

即ち、常行三昧において修行者の觀すべきも
のは、空觀、仮觀、中觀の一心三觀、三諦円
融の實相の理觀であつた。山口公円氏はこの
点について、「要は客觀的弥陀をわか心念に

歸して三諦なりと考察するものである⁽⁹⁾と述べ

、さらに常行三昧の浄土教的意義について、次のように説いている。

「蓋し常行三昧はもとも見仏を期し、仏を対境として真仏の体を顕わし、実相中道の理に悟入せしめようとするのである。故にこれが直ちに浄土の因となすというわけでもなからうが、三觀を修すれば自ら四土を浄める（心觀浄仏土浄）の義がある。所謂三觀を修して界内見思の惑を断破するものは実報土に生

ずとして、四種三昧の常行三昧を修し、その
觀が成するなうば自ら仏國を淨め即ちその中
に生ずるといふ。この意味において常行三昧
はまた往生の行因であるといふことが出来る
のである⁽¹⁰⁾。

しかし、これを往生といふべきか、聖道内に
おける得道といふべきか、少くとも阿弥陀仏
の本願に信依する易行の極樂往生とは構造的
に別種の成道となすべきであらう⁽¹¹⁾。

最澄（七六七一八三）が用いた叡山の天台宗は、

延暦二十五年（八六）正月に一宗として公認され、
 年分度者二人を賜わる事となつた。最澄は入唐して
 円・密・禅・戒の四宗を相承したといわれるが、弘仁九年（八二八）五月に「天台法華宗年分学生式」（六條式）を制して、年分度者の学業を一人は「法華經」を中心とする止觀業、一人は「大日經」を中心とする遮那業と定め、受戒後十二年間山内を出でず、それ以外の業を修學させることとした。同年八月の「八條式」では、「止觀業。具令修習

四種三昧。遮那業。具令修習三部念誦とて、止觀業の學生は四種三昧を修習するものと定め、さらに弘仁十一年二月の「上顯戒論」では、遮那業の學生にもまた四種三昧を修練せしめる事とされた。

最澄が四種三昧を修する四つの道場を叡山に建立する構想を持っていたことは、弘仁十年（八一九）に撰述した「顯戒論」卷上、「南示四種三昧院明規六」の以下の文に明らかである。

「論曰。四三昧院者。學田觀者。所住之院也。
 。依文殊般若。建立常坐一行三昧院。依般若
 三昧經。建立常行伋立三昧院。依法華等。建
 立半行半坐三昧院。依大品經等。建立非行非
 坐三昧院。(中略)明知。四三昧院者。行者所
 居也。春秋常行。冬夏常坐。隨行者樂欲。忘
 修半行半坐。亦修非行非坐。天台智者。己心
 中行。発陀羅尼。南嶽一行。依常坐行。得一
 行名。末葉後生。誰不勤修也。
 (12)

かし最澄の在世中に建立されていったのは法

華三昧堂だけ、最澄が最も重視したのはい
天台師所著^レの法華三昧であつたと考えられ
てあり⁽¹³⁾、山内堂舎記^正にはこの堂について
次のように記されている。

法花堂。或名根本法
花三昧院。

葺松皮方五間半行半坐三昧堂一字。堂上有
金銀如意宝形。堂内有金銀多宝塔一基。高三
尺。
安置多宝仏像一軀。妙法蓮花經巻部。

弘仁三年七月上旬。伝教大師建立。実簡淨
行衆五六以上始不斷香。至于今。香煙猶薰

。燈火未滅_レ山里之間。伝_二燈此火爲常燈之火_一 (14)

法華三昧は半行半坐三昧の一つで、道場を

嚴飾して請仏・礼拜・六根懺悔し、曰法華經

凸を讀誦し、坐禪を行ふなり、_二讀誦大衆念_一

大衆事。令_二此空慧與心相応_一 (15) する行法で、天

台智顗が師の慧思から享けたものとされる。

その堂中に多宝塔が置かれ、多宝仏と曰法華

經凸が納められているのは、曰法華經凸に見

宝塔品_レにおいて、説經の釈迦仏を從地涌出

の七宝塔中より讚嘆し法華を証明する大音声

か発せられたとする經説⁽¹⁶⁾に従うものである。
智顗はこの法華三昧の行法として曰法華三昧
懺儀^口を撰しているか、そこでは三七日へ二
十一日^一間の懺法の儀軌が詳細に定められて
いる。その中で、道場に勧請されるのは釈迦
仏を中心に過去多宝仏・十方一切常住仏・諸
菩薩等とされてゐるか、そこで発願されるの
は次の言葉である。

「我比丘某甲至心発願。願命終時神不乱。正念
直往生安養。面奉弥陀值衆聖。修行十地勝常

樂^L (17)

次いで法華經^Lを誦讀しなから行道、坐
 禅により止觀を行ふか、そこで正觀とされる
 のは「觀一切法空如實相^Lであり、
 「觀心無心
 法不住法^L (18) である。そして三七日一心に精進
 してこの三昧を修すれば、行者は戒・定・慧
 の根清淨を得、「不起内外諸過。大悲憐愍一
 切衆生心無間念^L (19) の法喜味を得るとされる。
 この儀軌において、法華三昧か、摩訶止觀^L
 に説く實相觀照の法として示されてゐると同

時に、行者の往生極樂の発願も示され、その
往生は修行の完成をもたらすものと位置づけ
られている。それは智顗自身、新昌石城寺で
の八滅に当って、自身生涯の修道が六即三
位の五品弟子位に結果するのみとして、弟子
達に口無量壽經^四を唱えしめた後、「四十八
願。莊嚴淨土。華池宝樹。易往無人^{（20）}と讚し
たと伝えられる事実を想起させるものがある
。佐藤哲英氏もまた、「智顗には法華信仰と
弥陀信仰が並存しているばかりか、その弥陀

みに、	る	た	る	の			い	西	行	信
法	深	と	か	定	最		る	方	三	仰
革	い	い	こ	め	證		。	願	昧	に
三	伝	う	こ	た	か			生	の	つ
昧	法	こ	こ	懺	建			の	念	い
堂	り	と	に	儀	立			信	仏	て
か	伝	ば	後	か	く			仰	と	も
建	統	天	代	如	た			と	、	可
て	を	台	ま	法	法			か	可	般
う	示	の	で	に	革			存	觀	舟
れ	す	中	常	修	三			在	無	三
た	も	心	燈	さ	昧			し	量	昧
弘	う	的	の	れ	院			て	壽	經
仁	と	教	火	た	に			い	經	に
三	思	義	か	か	あ			た	に	も
年	わ	を	守	は	い			と	も	と
(八	れ	稟	ら	不	て			述	と	づ
三)	る	受	れ	詳	、			べ	づ	く
	。因	す	て	て	智			て	く	常
			す	あ	願					

は、最澄帰朝後七年目に当り、大同四年（八〇九）
 に一乗止観院で日法華經[□]長講が始修されて
 三年後、最澄が高雄山寺で空海から兩界の灌
 頂を受け、また弟子泰範を丕て空海から不空
 の日法華儀軌[□]一卷を借覧した年でもあった
 。最澄自身には、積極的な浄土信仰があった
 とは考え難いか、彼が將來した經論を示す日
 台州録[□]日越州録[□]には数々の浄土教論疏も
 見え、佐藤哲英代は最澄が伝承した止観念仏
 には中唐天台の弥陀思想や觀經中心の弥陀思

想まで受容されていったと想定している⁽²²⁾。

天台浄土教の源泉とされる常行三昧が睿山で修せられるようになったのは、入唐して法昭流五会念仏の法を修得した才三世天台座主田仁(七九四―八六四)以来とされる。田仁は承和十四年(八四七)に帰朝して、翌年睿山に常行三昧堂を建てた。^四 睿岳要記^五には、この経緯が次のように記されている。

常行三昧堂

亦名般若三昧院。在^三満堂北。今云常行堂也。

葺松皮五間堂一宇

在^三西孫庇^一。

堂上有金銅如意宝珠形。

四方列圓〔壁〕九品淨

土并大师等影像。

安置金色阿弥陀^{〔仙〕}坐像一軀。

同四柱〔撰聯〕⁽²³⁾菩薩像

(各)一軀。(中略)慈覺大师(中略)承和五年

入唐。同十五年歸山。新建立常行三昧堂。

仁壽元年移五台山念仏三昧之法。伝授諸弟

子等永期未來際始修弥陀念仏。貞觀六年正

月十四日午時慈覺大师遷化。^{七十}七年八月十

一日相忘和尚依大师遺言始修本願。不斷念

仏之軌。邈矣大哉。昔斯那国法道和尚入定

現身往極樂國。親南水鳥樹林念仏之声出定。
 以伝彼法音流布五台山。大師入唐求法之
 時登五台山。一夏之間学其旨曲。(24)
 また、十世紀初期に撰述された曰慈覚大師伝に
 ば、これに南連して次のような記述が遺さ
 れている。

(ア) 承和十四年帰朝した円仁が翌春、
 入京。即登本山。於是始改伝法革
 儀法。先師昔伝其大綱。大師今弘此精要

L
(25)

(1) 「仁壽元年。移五台山念仏三昧之法。伝

授諸弟子等。始修常行三昧⁽²⁶⁾

(11) 貞觀二年。以安樂行品伝法華堂⁽²⁷⁾

(12) 貞觀六年正月十四日晚景。(中略)至戊

時。淨頭面。著潔衣。燒香合掌而向西。

令円澄法師唱歸命頂礼弥陀種覺。諸弟子

誦念仏号。每名百遍。先毘盧遮那。次釈

迦。次弥陀。次普賢。次文殊。次觀音。

次弥勒。(中略)大師猶念阿弥陀仏。諸弟

子同念之。至子刻。手結印契。口誦真言

。北首右脇。永以遷化⁽²⁸⁾

(オ) 貞観一七年八月十一日。初行大師本願不

断念仏⁽²⁹⁾

以上から考えられることは、以下のよう
な
実
であ
ら
う。

(a) 円仁は帰朝翌年の承和十五年（八四六年、六月

一三日から嘉祥元年）に叡山で、法華懺法[□]を

撰した。それは智顗の法華三昧懺儀[□]

に基^レづきつつ簡潔化されたもので、法

華經[□]

「安樂行品」

を漢音で読誦し、七

仏通戒偈・後夜偈・九条錫杖等の儀儀を
加えて普廻向で結ばれている⁽³⁰⁾。この法
華懺法[□]による法華三昧の行かいつから
執行されたかは不明であるが、日慈覚大
師伝[□] (う) の記事は、貞観二年(八六〇)には
これによつて法華堂において法華三昧が
修された事を示すものと見られる。一方
、最澄が弘仁三年に始めた法華三昧の儀
は、智顗のまよめた懺法の大綱を伝える
ものであつたと考へられる。譯爲憲の曰

三寶絵[□] 下巻・僧宝の三「比叡の懺法^レ

いは、最澄か「弘仁三年七月に法花堂を

造りて、大衆をよましむることよるひる

たたず。(中略) 春夏秋冬のはじめの月に

いたるごと、十人の堂僧をもちて三

七日の懺法をこなはしむ^{レ(31)}と記されて

あり、それは法華懺法の基本が最澄の時

代から継続して修せられていた事を示す

もうと考えられる⁽³²⁾。

(b) 四 叡岳要記[□] によつて、常行三昧堂は通

書	と	も	に	一	移	五	台	山	念	仏	三	昧	え	法	レ	と	し
類	す	る	も	の	を	撰	し	た	と	想	定	で	き	な	い	で	あ
ろ	う	か	。	仁	寿	元	年	の	常	行	堂	の	修	法	は	。	兩
味	の	儀	軌	と	し	て	。	現	存	の	日	例	時	作	法	に	
(く)	こ	の	間	に	円	仁	は	畚	山	に	ふ	さ	わ	し	い	常	行
年	で	あ	つ	た	と	理	解	す	べ	き	も	の	で	あ	ら	う	。
た	と	記	し	て	あ	り	。	こ	れ	は	堂	の	完	成	か	そ	の
味	は	三	年	後	の	仁	寿	元	年	一	八	五	一	に	始	修	され
て	い	る	か	。	日	要	記	に	伝	に	と	も	に	常	行	三	
常	承	和	十	五	年	に	建	立	さ	れ	た	も	う	と	解	され	

つ、つ、
要記
は、
弥陀念仏
、
日伝

は、
常行三昧
と記している。
そして両

書共通に、
円仁入滅翌年の貞観七年（八六五）

八月に相忘が初修したもので、
円仁の本

願である、
不断念仏
であつたとしてい

る。
これから、
円仁が始修した仁寿元

年の、
常行三昧
は、
法照の五会念仏を

導入したものであることは疑いない。
し

かし、
その儀軌内容は必ずしも定かでない

いか、
大蔵經全解説大事典
は、
例

時作法^{四(33)}の著者を円仁とし、成立を円仁

帰朝の承和十四年(八四七)から入滅の貞観

六年(八六四)の間とされている。

曰例時作法^四の内容は、七仏通戒偈・無

常偈・普廻向等、曰法華懺法^四に円仁が

付加したと類似の部分を含むと同時に、

釈迦・弥勒・観音・勢至等の奉請と「南^ナ

無阿弥陀仏^{モアミタフツ}の甲念仏^{カンニツ}・九声念仏等が含

まれており、それは法照の曰浄土五会念

仏略法事儀讃^四の明らかな影響を受けたと

見られるものである。またその中で羅什

訳の「仏説阿彌陀經」全文を漢音で唱え

、さらに「五念門」として竜樹の「十＝

礼」や阿彌陀仏の三十二相讚等を唱え、

「願共諸衆生往生安樂國願共諸衆生

值遇弥勒尊」と結んでいる。

つまり、「法華懺法」か「願臨命終神不

乱・正念往生安樂國・面奉弥勒值衆聖・

修行十地証常樂」と願いつつ、「法華經

」の安樂行品」の誦唱を中心とする懺悔

と自己清浄化の儀であるのに対し、曰例
時作法^四は曰阿弥陀經^五を誦し、称名の
弥陀念仏を唱え、衆生と共に極樂往生を
願う浄土念仏の儀となっている。

(4) 貞觀七年に相応が始修した「不断念仏」
は、円仁の「本願」とする念仏であった
というが、その儀軌もまた不詳である。

叡山学院の武覚超教授は、「不断念仏が
何によつたかは伝えられておらず、曰例
時作法^四から類推することになろう
と

いわれるか、不断念仏の標子を伝えてい
 るのか、源為憲が永観二年（九八四）に著し
 た『三宝絵』に「比叡不断念仏」の次の記
 述である。

「念仏は慈覚大師のもろこしより伝て。
 貞観七年より始行へるなり。四種三昧の
 中には。常行三昧となづく。仲秋の風す
 くしき時中旬の月明なるほど。十一日の
 暁より。十七日の夜にいたるまで不断に
 令^レ行なり。（中略）身は常に仏を廻る。身の

罪にとくくうせぬらむ。口には常に經
を唱ふ。口のとかが皆きえぬらむ。阿弥陀
經云。若一日若二日若三日乃至七日一心
不乱。臨終の時に心顛倒せずして。即極
樂に生る。七日をかきれる事は。此經に

よて也
し (34)

この文で注意されるのは、始修百二十年
後の爲憲の時代において、不断念仏は田
仁か唐から伝えたものたか始められたの
は、滅後の貞觀七年であると明言されてい

ること、同時に、それは常行三昧である
 と考えられていたという点であろう。そ
 の描写に因しては、例時作法^四でも甲
 念仏と曰阿弥陀經^四 誦經は衆僧か「同音
 之後一揖行道^レ するものと示されており

、その情景は符合してゐると考えられる

。問題は田仁始修の「常行三昧^レと相応

始修の「不斷念仏^レの關係であるか、後

者について「大師本願^レといわれる点を、

佐藤哲英氏は「田仁の遺言^レと解して、

る。(35)

恐らく「大師本願」とは、口摩訶止

觀の常行三昧と異質の「不断念仏」が

最澄の構想を継承しなから叡山常行堂

の「常行三昧」として修せられることを

自他ともに正統化する鍵として伝承さ

れた伝説であつたといふべきで、因にの

「常行三昧・弥陀念仏」と相応の「不断

念仏」とは、内容を異にするものではな

かつたと考えるべきであらう。

「叡山の勤行の作法は、朝に法華懺法、夕

処・浄 仏国土・断 除三障・永 离象難・成 無上	と異なり、 阿弥陀仏を 主対象として 「常生浄	は明らか に実相觀照の 修行としての 常行三昧	何の矛盾も ない。一方、 日 例時作法 ^四 の 内容	台一山の儀と して朝懺法に 定例化される 事に	隨時修される べき三昧行であ った。これが天	最澄の考えても、 それは行者の樂 欲に怠いて	うか、法華三昧は 本来半行半坐三 昧であり、	宗では「朝題目、 夕念仏」とい われた ⁽³⁶⁾ とい	に例時作法と定 められた。これ によつて天台
--------------------------------------	----------------------------------	----------------------------------	---	----------------------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	--	------------------------------

梅田圓鈔氏は、 例時作法 [□] を 解説して、次	儀を参考にして、 制したものと考 えられ ⁽³⁸⁾ 。	例時作法 [□] を、 五台山の浄土五 会念仏の法事	三昧の儀軌とし て、自ら適やし いと信ずる。□	を考へ、叡山常 行堂において修 せられる常行	年の時間を費し て天台と浄土と の教義的統合	るように思われ る。恐らく円仁 は、帰朝後三	対する觀念の集 中に類似する性 格を持つてい	およひ円仁の臨 終における阿弥 陀仏・浄土に	道 ^{L(37)} を祈願す る念仏法で、そ の趣意は、智願
--	--	---	-------------------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	---

のよゝな事柄を述べてゐる。まず天台におけ

る法華經信仰と念仏との關係について、そ

もそも「法華の化城喻品には、弥陀は現に西

方に在りて法華を説くとあり、藥王品には、

法華行者の極樂往生を述べ、あり、竜樹・

慧思・智顗を通じて法華と念仏の両法内が光

闡されてゐる。また、「法華懺法」と普賢道

場より出で、例時作法は般舟道場より出づ。

俱に南嶽に咲きし蘭菊なり」として、西三昧

か車の兩輪の如く扱われるようになつてきた

教理的理由は遠くにあり、法華は現在成仏
常行は未来往生を願求す。而も、期する処
は何れも菩提を証するに在り⁽³⁹⁾としてゐる。
そして梅田氏は^四例時作法の撰者として、
「普通伝ふる所に従へば慈覚撰」であるとし
れる⁽⁴⁰⁾。

田島徳音氏は^四仏書解説大辞典^四において
「例時作法」は田仁か五台山の念仏三昧法
を伝えて仁寿元年に叡山東塔常行三昧院で始
修したのに起元するか、この作法が慈覚大

こ
と
は
五
大
院
安
然
撰
金
剛
界
对
侵
記
六
に
あ
り
。

法照禪師の五会法事讃を将来したことも入唐
新求聖教目録に出で又同聖教目録には智者大
師修三昧常行院(法ウ)一卷を将来してゐる。此等の
他に浄土依憑經論章疏目録修行録六には阿
弥陀懺法一卷、慈覺。常行三昧堂行法一卷、
慈覺レとあるから、本書の原形は慈覺大師編
著であつたと考へられるが現行本は後人が添
補或は修訂を加へたと思はれる点がある。往
生論の五念門を添へた如きかそれである。恐
らく本書は阿弥陀懺法といふべきものか。文

龜年代頃、倒時作法と通称し、周興が略称を用いたために、遂に本名が忘れられ、略名が書名に改められるに至ったのであろう。可考

。(41)

田島氏が言及している「文龜年代云々」は、文龜二年（一五〇三）に周興によって印行された審山南谷蔵版本に関するものであるが、如上の

認識は現在のところ最も説得力のある考え方と思われる。文中の「阿弥陀懺法」について、
 口倒時作法の「常行三昧・不断念仏」

か「阿弥陀三昧・阿弥陀念仏」とも呼ばれ、
その懺儀として、「法華三昧」の「法華懺法
」と併称して呼ば慣わされた、「例時作法の本末の」名称ではなかつ
うかと考えられる。また、同じく「長西録」
中の「内撰常行三昧堂行法」についても、法照の
「五会法事讃」に関連する「阿弥陀懺法」に
対して、「智者大师修三昧常行法」に関連す
る独自の「行法」とする理解もなしとしない
か、内仁において智顗と法照のそれらの行
法が統一化されて「阿弥陀懺法」が撰定され

それは 〇 常行三昧堂行法 〇 そのものであつ

たのではないかと考えられる。円仁が始

修した仁寿元年の常行三昧について、 〇 叡岳

要記 〇 は 〇 弥陀念仏 〇 と記してあり、また円

仁の弟子であつた僧正遍照（八六一—八九〇）は、京都

東山の元慶寺において仁和二年（八八六）から法華

三昧 〇 〇 阿弥陀三昧 〇 を併修せしめていたと

伝えられる⁽⁴²⁾。そのような名称の使用例は、 〇

例時作法 〇 〇 〇 阿弥陀懺法 〇 とする田島氏の見

解を根拠づけていえるように思われる。

ところで、日慈寛大師伝には因仁入滅の翌
貞観七年八月十一日に、相応によつて大師本
願の不断念仏が初めて行われたと記していた
。その百二十年後の日三寶絵が不断念仏に
ついて記すところも、仲秋（八月）の十一
日の曉より、十七日の夜にいたるまで不断に
行われるということであつた。「不断念仏
」は相応の始修の時以来、このように七日間
の行法であつたと考えざるべきであらう。その
ような長時間の「不断念仏」と、毎日の夕座

に修された「例時」の念仏との関係も、どの
 ように考えるべきであらうか。梅田氏は朝課
 の法華、晚課の例時を「台徒は等しく二行兼
 修す」とし、「別時修には兩三昧何れも晝夜
 六時に亘るを本意とす⁽⁴³⁾と述べている。口三
 宝絵の一本である「前田本」には、右の引
 用文の「不斷に」の前に、「山の上の二千余
 リの僧を分ちて四番に結んで、七日七夜⁽⁴⁴⁾と
 いう文が後補されている。従つて「不斷念仏
 」は、例時の修法を晨朝・日中・日没・初夜

・中夜・後夜の一日六回に分けて、山上の僧
が四組に合れて順次行うものと解すれば、
例時作法[□]が「不断念仏」の行法であり得る
と得心されよう⁽⁴⁵⁾。田島氏が、文亀の頃には版本で
「例時作法[□]」の名が通称されたというのも、
その頃には既に「不断念仏」は行われていた
かったと解すれば、自然の成り行きであつた
といえよう。

ともあれ、平安前半の時代において、「不
断念仏」が叡山の年中の行事として定着す

るにつれ、常行堂に始つた。日例時作法^四の弥
 陀念仏は、日法華懺法^四の朝題目に対応する
 非行非坐的な夕念仏として、天台における毎
 日の作法となつていったものと考えられる。
 現在の延暦寺では、常坐三昧と常行三昧の行
 は年間に各一名、三年籠山行を行ふ行者が実
 踐しており、それは八月一日から九十日間、
 各堂に一人が隔絶されて行なわれているとい
 う。一方、阿弥陀堂等では毎日朝夕に日例時
 作法^四による念仏が施行されており、これを

常行三昧と呼ぶこともあろう。また不断
念仏は今も行われてあらず、法華懺法は特別
の時に執り行われるといわれる。曰慈覚大師
伝^四は、貞観二年(八六〇)四月に円仁が始めて「
供舍利会^レ」を行い、以後継続されてゐる事を
記して、「朝士大夫。都鄙道俗。来集会場。
歸命渴仰者。歳数十百人^{レ(46)}」と述べてゐる。行
としての常行三昧は、大衆から孤絶した密室
の修法であつたか、^{別時修としての}不断念仏かもし大衆と結
縁を志す勤行であつたとすれば、その会にも

また曰伝^ハか記すような数千の道俗の衆集^カ
 見られたと考え得るのかも知れない。そのよ
 うな不断念仏の発祥につなかる、仁壽元年の
 弥陀念仏に始まる「円仁による、この法照流
 念仏の移植は、日本における天台浄土教興隆
 の直接の起源をなすものであつた^{L(47)}と、井上
 光貞氏は意義づけており、この認識は研究者
 のほぼ共通の認識となつていると見られる。
 しかし、ここでも円仁の行つた事は、単なる新
 しものの移植という日本人の外国文化摂取

の通例として理解すべきものではなく、円仁は彼の時代の中国浄土教の普及状況を背景に、聖道の天台内において、仏の慈悲の側面から叡山仏教の一つのあり方を創り出したものと評価すべきであろう。⁽⁴⁸⁾

園田香融氏によれば、法照は本来天台の出身でありながら、悪業罪障深重の凡夫としての自覚から、「今時末法一切衆生機感相忘⁽⁴⁹⁾」の法門である大衆的な五会念仏を求め、その浄土教は道綽・善導の強い感化を受けている

とい⁽⁵⁰⁾う。そして、円仁による五会念仏の導入
 を媒介として、善導教学のわが国への導入の
 道が開かれたとして、次のような見解を述べ
 ている。

「ふつう善導教学の体系的な導入は源信の『
 往生要集』^四にはじまるとされるが、(中略)すで
 にそれは法照の五会念仏を媒介としてなされ
 ていたといわねばならない。少くとも円仁に
 よる常行三昧の始修(五会念仏の移植)は、
 源信によってなされる善導教学の組織的導入

の可能性と必然性をゆか、叡山教団の中に植えつけたものと評しなければならぬであろう。
L(51)

菫田氏が認める善導の法照への感化は、
称名念仏こそ仏の本願に相応せる法門であるから、末法罪惡の凡夫も称名念仏すれば、かの仏の本願力に東枕して必お浄土に往生することかできるとする、いわゆる凡夫入報、称名正因の浄土教義^{L(52)}であつたといひてゐる。さらに法照の五会法事儀には、
略＝本を通じ

て多数の阿弥陀仏・極楽浄土への讃嘆の偈頌
 が載せられており、その中には善導の引用か
 最も多いことを坂本善隆氏が調査している。⁽⁵³⁾
 それらはすでに奈良時代から將來されてゐる
 善導の「往生礼讃偈」等に収められてゐるも
 ので、因に自身も、善導の「浄土法事讃」等
 を持ち帰つてゐた事か、「入唐求法聖教目錄」
 にかうも知り得る。それらの浄土教の讃偈は
 、阿弥陀呪等の陀羅尼とともに、平安中期に
 かけての時代の念仏の形成に潜在的な影響を

及ほし続けたものと考えられる。

貞観七年の不断念仏始修以降の、叡山における常行三昧・不断念仏の主な推移は、次の如くであった。

元慶七年（八八三）

相応（八三―九一八）、田仁の遺命により常行

堂を虚空蔵尾根から東塔講堂北に移す。⁽⁵⁴⁾

寛平五年（八九三）

増命（八四三―九三七）、西塔に常行堂を建立、

翌年から、不断念仏を始める。⁽⁵⁵⁾

康保五年（九六八）

良源（九二一—九八五）

横川に常行堂を建立

、二月に不断念仏を始修する。⁽⁵⁵⁾以降、

叡山三塔で不断念仏が修せられる。

このうち相応にっては、^四拾遺往生伝^五 卷

下に、「焼香散花。面向西方。口唱弥陀。容

貌儼於尋常。音声雅於他日。翌日星夜。右脇

入滅^ト⁽⁵⁷⁾と、その往生の杯子が伝之記されてい

る。また増命については、^四日本往生極樂記

にその往生の杯を、「今夜金光忽照。紫雲

自聳。音楽遍空。香氣満室。和尚礼拜西方。
念阿弥陀仏。焼香倚几。如眠氣止⁽⁵⁸⁾と録され
てあり、この時代前後から叡山の内流に成意
・尊意・延昌等の念仏往生者を輩出してくる
。それは十世紀の前半、空世の前半生の時代
に該当し、これに次ぐ十世紀の後半、空世の
後半世からその役後向もない時代、つまり曰
極樂浄土九品往生義^四の著者ともされ、弟子
源信が曰往生要集^四を著す良源以後の時代が
、天台浄土教の確立期とされてゐる。⁽⁵⁹⁾それは

円仁による五会念仏の導入から百余年の後、
 空世の活躍が世に広く知られた時代より少し
 後の事であつた。つまり、いわゆる天台浄土
 教の「確立」は、叡山不断念仏の蓄積の効果
 でもあり、また時代の進展がもたらした宗教
 的期待の変化に対応する動きでもあつたと同
 時に、一面においては、空世の民間念仏勸化
 活動が与えた刺激によるものでもあつた。

この時代において、阿弥陀仏を対象とする
 念仏の目的は死者の追福、自己の滅罪祈願、

自他の極樂往生等、さまざまであつた。そして天台宗だけでなく、それ以外の本宗の傍ら念仏を事とする僧侶は多く、「八宗念仏」という事も言われ、真言念仏・法相念仏・三論念仏・華嚴念仏等が成立してくる。凝念^然(二三四)。

一、三三二) の 浄土法門源流章^上 では、わが国

浄土教の初期について「浄土教觀。不急別宗

。各隨自宗。解脫法義^{レ60}として、元興寺の智

光・礼光のあとに法相の昌海、天台の良源と

源信を挙げ、「兼通浄教^レの者としてゐる。

この間、真言宗では東寺長者、金剛峯寺座
 主を勤めた寛空（八四一九七三）のころ、真言院念仏
 が宮中の曼陀羅院恒例の行事として執り行わ
 れ、一般にも阿弥陀護摩・阿弥陀大呪⁽⁶¹⁾・小呪⁽⁶²⁾
 が流行したという⁽⁶³⁾。曰日本往生極樂記には、
 高野山の座主を勤め、関白藤原忠平と親交の
 あつた律師無空（一八九八）の極樂往生を、
 「謂大
 臣曰。吾以相府之思。得免邪道。今詣極樂。
 語了西向飛去」と記してゐる。また空也と同
 時代と考へられる石山寺の真頼も、曰極樂記

にまれば「三時念仏。一時不休。命終之日
。(中略)即西向念阿弥陀仏氣絶矣」といふこと
であつた。
南都に關しても、極樂記はこの時代に
属する東大寺戒壇院和尚(律宗)の律師明祐
(天徳五年九六一没)と、薬師寺別当(三論宗)
の僧都清源(天曆五年九五ー没)の二人の往生者を
伝えており、前者は「及于命終念仏不休」、
後者は「一生之間念仏爲事。命終之日。室有
香氣。空有音響」であつたと記してゐる。空

也とほぼ同時代の二人の往生者は、広義にみ
 て南都浄土教の伝統につながる者と考えられ
 る。三論宗では、先にもふれた如く元興寺智
 光・礼光の後に律師隆海があり、その同門で
 東大寺東南院を開いた聖宝の系統に、後の永
 観（一〇三三―一二二）や珍海（一〇九二―一一五二）が現れ、南都
 浄土教の伝統を保っていた。永観の『往生拾
 因』（康和年間一〇九九―一二〇四成立）、および珍海の『決
 定往生集』（保延五年一二三九成立）において、源信
 の『往生要集』にみられなかった善道等の『観

(65)

経疏[□]「散善義」の引用があり、特にその「
就行立信」釈の正雜 = 行論の引用⁽⁶⁴⁾は、後の法
然の口選擇集[□]（建久九年二九八戌乙）との関連にお
いて、重要な媒介的意味を持つものとされる
これらのいわゆる山の念仏に対して、^{いじり}聖あ
るいは沙弥といわれる行者による市の念仏・
里の念仏として、空也の時代までにどのような
な動きがあったのであろうか。

体制的な僧団仏教とは別の民間布教者の活

勅は、古くは僧尼令によつて禁圧されていたとされる。辻善之助氏も、大宝令が制定されたその中に僧尼令が定められたことによつて、寺院制度の形式が備はり、国家の僧侶寺院に対する統制が完全に行われた⁽⁶⁶⁾と述べている。現存する養老二年(七一八)制定の養老令オニに収められた僧尼令(二十七条)によつて関係する条目を見ると、オニ十ニ条に次のような規定がある。

22. 凡有私度及冒名相代、并已判還俗、仍被法

服者、依_レ律科断、師主三綱及同房人知_レ情者

各還俗（以下略）
167

これは私度及_レ詐_ッて僧尼とな_ッた者が、還俗の後も猶_レ法服を被_リする場合に關する罰則である。その前提として、オ十六条では次のように僧尼がその名を他の俗人に与える事を禁_止め_テい_ハる。

16. 凡僧尼詐_ニ爲_ニ方便_一、移_ニ名_一他者、還俗、依_レ律科

罪、其所由人与同罪、
168

また二十三条では、僧尼が俗人に教化をさせ

る事を次のように禁じてゐる。

23. 凡僧尼等令^F俗人付^F其經像^F内教化^F者、百日

苦役、其俗人者依律論、(69)

さらに僧尼令では、僧尼は寺院外で教化活動
を行う事を次のように一般的に禁止してゐる
のも、私度僧への制約となつたと思われろ。

5. 凡僧尼非在寺院、別立道場、聚衆教化、并

妄說罪福、及歐擊長宿者、皆還俗、国郡官

司知不禁止者、依律科罪、其有乞食者、三

綱連署經国郡司、甚知精進練行、判許(以下略)

しかし、僧尼令は基本的に僧尼に対する規制である為か、「俗人が僧尼に私的手続によってなるといふ行為そのものを正面から禁止していいない。吉田一彦氏によれば、その規定は律令の内では戸婚律（逸文）の私入道私度条の次の条項であるといふ。

凡私入道及度え者。杖一百。已除賣者。徒一年。本国主司及僧綱。知情者。与同罪。(71)

吉田氏は、このように「律令に規定されてい
るからと言って、それかそのままに実行され

たと単純に考えるわけにはいかないう

として、規定とは別に、私度僧を容認す

る政策かといわれたのはないか⁽⁷²⁾と想定し、

私度僧容認を示す史料を紹介してゐる。その

中には、天応元年(781)の出来事を記す日多度

神宮寺伽藍縁起資財帳^口の次のような記事も

ある。

天応元年十二月始私度沙弥法教、引導伊勢

・美濃・尾張・志摩并四国道俗知識等、造

立法堂并僧房・大衆湯屋。(73)

また、僧尼令を基礎にして官度の僧尼に公驥
か発給されていった中に、仏道修行に励む智
行の私度僧にも、次に官度の道が開かれて
いった状況は、以下の例によっても明らかに
知り得よう。

口 続日本紀 天平宝字二年（七五八）八月朔日条
天下諸国隠_二於山林清行逸士十年已上。皆令_二
得度_一。(74)

口 続日本後紀 承和十五年（八四八）二月戊申条
別試_二持經持呪拔萃者_一。於是。負笈杖錫自_二四

乃至者數百人。就中及筆者七十余。並聽_ニ得_一度_〇 (75)

日文徳実録_四 齊衡三年(八五六)八月朔日条

別遣_{F=}勅使於神泉苑。試₌諸持呪有_レ驗者聽_モ度_〇 (76)

空也の生れた延喜の頃になると、律令的僧

尼統制は実態として著るしく弛緩しており、

その状況は善相公三善清行(八四七-九二八)が延喜十

四年(九二四)に提出した「意見封事十二箇条」

の中に、次のように鮮やかに描かれている。

諸寺年分及臨時得度者。一年之内。或_ニ及_二

三百人也。就中半分以上。皆是邪濫之輩也。
。又諸国百姓。逃課役逋租調者。私自落髮
猥著法服。如此之輩。積年漸多。天下人民
。三分之二。皆是秃首輩。此皆家蓄妻子。
口啖腥膻。形以沙門。心如屠兒。況其尤甚
者。聚爲群盜。竊鑄錢貨。不畏天刑。不顧
仏律(もの)

そのような律令的僧尼規制の弛緩は、反面に
おいて民間仏教者の布教活動の拡大と相応す
る側面があるように考えられるか、望也に先立

つ平安前期における聖・沙弥等の名で呼ばれる民間布教者の活動、就中、浄土往生の信仰を勸化する教化者の存在についてまとめられ、た研究書は極めて乏しい。

堀一郎氏の『我が国民間信仰史の研究』は

、この面の重要な先駆的業績と認めらるべきものであろうが、それはまず「聖」について、

その原義を「日知り」とし、「物知人」と如

説修行者^レ等の意義を含みつつ、平安中期以

後には「心きよきおく山のひじりども^レ」等の

如く、一つの修行者の種類を表すようになり
 、それは^四靈異記^五時代の浄行禅師や菩薩と
 同種のものであったと述べている。⁽¹⁷⁸⁾しかし、
 堀氏がそこで紹介しているように、^四ニ中匠
^五へ巻十三の「名人伝」に聖人の筆頭に挙
 げられているのは他ならぬ空也そのものであ
 り、^四諸内跡譜^五にも、「上人始者。常康親
 王男。仁明帝孫。六波羅密寺^(三三)之南基空也。
 任^ええ。日域上人是始也。⁽¹⁷⁹⁾と述べている。
 堀氏は、「今日伝はる初期のヒジリ達の行

法諱
 光勝。

蹟は、前代の法華の持者と念仏の行者の系統

を引くものであり、それはまた同時に平安時

代の一般信仰界の趨勢と相応したものである

る^{レ(80)}と記しているが、法華持経者ばかりもかく

、後述のように浄土往生を志す念仏の行者と

して、空也以前の民間教化者としてのヒジリ

を見出すことは困難である。堀氏もまた、わ

か国の浄土教の発達とその民間への普及につ

いて、叡山常行三昧堂の不断念仏が次第に民

間に下降してきたものと前提して、つこれを

一箇の独立した信仰として市井に宣布したの
は空也上人光勝であり、これを観念口称の念
仏として理論的にも実践的にも山上に展開し
たのは恵心院の僧都源信であつた。⁽⁸¹⁾としてい
るが、この図式も、叡山を念仏の一元的な発
源地としてつづ、空也以前における往生念仏の
民間信仰例を見出し難い事実を前提としてい
るというべきであらう。

伊藤唯真氏は阿弥陀聖の消長を述べて、端
的に「阿弥陀聖」という呼称は空也に始まる^レ

とし、⁷民衆と教化僧との交流は早くからみ
られるところであるが、念仏を以て民衆を積
極的に教化した例を、空也以前に見出すこと
はできない⁸²⁾と述べている。四平安浄土教信
仰史⁸³⁾をまとめた伊藤真徹氏の著書において
も、この時期についてふれられているのは畚
山浄土教系往生僧が中心であり、⁸⁴⁾南説されて
いる「沙弥教信」⁸⁴⁾については、後述するよう
に、平林盛得氏の研究によってその歴史的事
実在に疑義が出されている人物である。

諸往生伝から往生者の行業を追跡した重松
明久氏の『日本浄土教成立過程の研究』によ
れば、『日本往生極樂記』以下の七往生伝に
おいて、往生者が修した行業は次の四つに大
別されている⁽⁸⁵⁾。

イ、法華經の読誦・写經・講經並に法
華・念仏兼修

ロ、觀想的並に稱名の念仏

ハ、坐禅

ニ、觀音信仰

そして重松氏は、七往生伝にみえる往生人の
 教学基盤について、この期の仏教が天台・真
 言兩教学の全面的影響下にあつたとする認識
 を前提に、天台教学そのものが法華經信仰を
 中心とし、密教的要素も加味しつつ往生思想
 深化の母胎となり、往生人は多く日摩訶止觀
 〆を読み、法華三昧ないし念仏三昧を修して
 いた者が多かつたと述べている⁽⁸⁶⁾。この結論は
 、南都や叡山の僧多数を含む所伝の往生者全
 員を対象とする分析である事から、当然の結

論というべきであらう。

ここで問題とすべきは、空也に直前する當時における民間的念仏信仰者の動向であり、以下においては、空也自身も採録されている最初期の『日本往生極樂記』の中から、既成教団との類縁の少いいくつかの往生例を抽出して、その往生の業を一瞥しておきたい。

四十二般ある往生伝のオニニには、攝津国勝尾寺の勝如と、播磨国賀古駅辺の沙弥教信の往生を伝えているが、教信について、一

一生之間、稱彌陀号。昼夜不_レ休。以爲己業。隣

里雇用之人。呼爲阿彌陀丸。と述べている。

往生した教信の竹廬の前には、「有_二死人_一。群

狗竟食_レの姿があり、それは自らを捨て切つ

た教信の最後の菩薩行の情景であつた。これ

を聞いた勝尾寺の勝如は、十余年間の言語禁

断の行を捨て、「往詣聚落。自他念仏。及_二干

期月。急以入滅_{（87）}と記されている。教信の入

滅は、永観の口往生拾因_口および三善爲康の

口後拾遺往生伝_口では貞観八年（八六六）八月十

五日夜の事とされてあり、空也より百年前に
「一生之間稱彌陀号」。昼夜不休^レであつたと
伝えるものである。しかし、平林盛得氏はこ
の卓に疑問を提し、諸伝の記述を検討した結
果、そのような教信の存在は「天慶以降空也
によつて鼓吹された民間伝導の成果のなかで
考えらるべきであらう」⁽⁸⁸⁾、「空也登場の天
慶から」^四極樂記^五撰述の寛和^六ころまで四、五
十年の差がある。この間に^四極樂記^五に採録
された口称念仏優位の思想をもつ教信譚が成

立したのである⁽⁸⁹⁾と述べ「その伝をもつて
 教信の実伝とすることは適当でなく、むしろ
 教信説話と呼ぶべきものである⁽⁹⁰⁾と結論づけ
 ている。そして、後の永観(一〇三三—一〇三二)に
 する「依^ニ弥陀名号不可思議^ノの主張、曰今昔物
 語集^四教信譚の後記に見られる「往生ハ偏ニ
 念仏ノカ也^ノの評語と共に教信の行業が伝え
 られてゐる点について、それは空也の布教等
 によつて「貴族界に觀念念仏が盛行した平安
 後期の浄土思想界のなかで、口称念仏の思想

が着実に開花していったことを、沙弥教信と
いう民間信仰者の往生譚の受容と変貌を通い
て窺うことができる⁽⁹¹⁾ものと解釈している。
教信説話によって、後世の永観・親鸞・一遍
にまでその行業が感銘を与えた⁽⁹²⁾という正史的
推移については、平林説によつて抜本的に見
直されなければならぬと同時に、改めて空
也の先導性に関する^四極楽記^四の評語の妥当
性を、認識する必要があると考えられる。

四 極楽記^四 オ二十八段は、信濃国妙法寺の

沙弥^レ藥蓮の往生を記してゐる。藥蓮も「一生
 之間^レ讀^二誦^一阿弥陀經^一。兼唱^二仏号^一」⁽⁹³⁾であり、時代
 は不詳であるが、口阿弥陀經^二を誦し、阿弥
 陀仏号を唱え続けて往生を遂げたという沙弥
 であつた。

さらに才三十一段には、伊勢国の尼某甲の
 極樂往生を伝えてゐるが、その記は次の如く
 である。

「暮年出家。偏念^二弥陀^一。尼多年有志。剃^二手皮^一
 奉^レ回^二極樂淨土^一。雖有^二怨志不能^二自剃^一。于時一僧

来向。利_二尾手皮_一。忽焉不_レ見。奉_レ回_二淨土之相_一。
一時不_レ离身。命終之時。天有_二音樂_一 (94)
この例では、智光曼陀羅的の觀想念仏の色彩
が濃く、また時代も不分明であり、空也に先
立つ稱名往生の事例と解するとは困難と思
われる。

井上光貞代は、曰 極樂記_四の往生者四十二
人中二十人は延喜・天曆以降に亡くなつた者
で、その大部分は著者である慶滋保胤の同時
代人であるとして、「たまたま本書の「十七

〱 空也伝にいうように、
 〱 天慶（九三〇—九四七）以往
 〱 は念仏を修するものは世俗では稀で、
 教は延喜・天曆時代からようやく広く流布し
 はじめたのである^{（95）}と述べている。

川崎庸之氏も、空也以前における浄土經典
 の講読誦や天台浄土三昧の動向にふれつつ
 、しかし、浄土教を一定の社会的影響力を
 もつものとして考える場合には、単にそうし
 た仏像の礼拝や經典の誦、あるいは特定の
 教団内部における特殊な行修の存在というた

けでは尽くされないものが出てくるわけであ
つて、事実、一〇世紀の前後に動いてきたも
のは、それとはまた別に根ざすところをもつ
ていたことを考えなくてはならないと思う。
そして、その意味で、慶滋保胤が、人々が積
極的に浄土教に関心を持つようになったのは
空也の出現以来のことだといっているのは、
傾聴すべき言だといわなくてはならない^{L (96)}と
述べている。^L別に根ざすところ^Lとは、権
門的な寺社・貴族階級の体制とは別な仏教伝

道の世界であり、また易行の称名を核とする新しい念仏の行業である。そのような往生業を巷間に広めたところに、空也出現の最大の意義が認められるべきであろう。

註

(1) 上島亨氏は、「天台・真言宗の発展を中心に平安初期を論ずる従来の仏教史像はもはや改められねばならず、平安初期の仏教史は南都・天台・真言の相互関係の中で描かれねばならない」として、天台における聖義等の論義会の整備による顕教の展開、真言における南都との交流による顕教の影響等、

論義会や問答体の著述形態による顯教の発展が、密教化とともに進んでいたことを指摘し、南都仏教の影響者と奈良時代との連続性を強調している。それは、歴史的展開をあくまでも過去の現実に即して検証する場合、当然持つべき認識であると同時に、上島氏が言及していない民間仏教活動の奈良時代―平安時代初期への展開に關しても、同様の連続性が認められるべきであると考えられる。鎌倉新仏教の発展は、そのような至遇の中においてこそ成熟し、現実化したものというべきであろう。（上島亨子「平安初期仏教の再検討」、『仏教史学研究』方40巻オ2号、一九九七年一二月、三八頁以下）

(2)

大谷大学図書館蔵 浄土源流四 三六頁、「聖覚法印云、先師云云々」

(3) 井上光貞 口 日本浄土教成立史の研究 口、山川出版社一九五六年刊、八四―八五頁

(4) 田村内澄 口 体系日本史叢書 18、宗教史 口、山川出版社、昭和三九年、二五―二六頁

(5) 大、四六、一一上

(6) 井上氏前掲書 八六頁

(7) 大、四六、一二中

(8) 同 一二中―下、なお、引用文の後半は 口 般舟三昧經 口「行品」の取意である。

(9) 山口光円 口 天台浄土教史 口 法蔵館、昭和四三年、一〇三頁

(10) 同 一〇五頁

(11) 恵谷隆戒氏は、日本天台における四種三昧の受容は、唐代の中国天台の発展

をうけたものであるとして、その『浄土教の新研究』¹⁾（山喜房仏書林、昭和五年）の中で次のように述べている。

「荆溪湛然の著した『摩訶止観輔行伝弘決』に於ては、常坐三昧の条に、諸經所讚多在弥陀と記して、四種三昧等しく、弥陀を本尊として、弥陀仏名を称えることになっているのであって、日本天台に於ては、天台と荆溪両師の説を絶対的な教祖としてこれを信受してゆくのかその宗風である。従つて、日本天台の四種三昧の理解の仕方は、伝教の著と伝えている「修禪寺相伝私註」、慈覺の著と伝えている「一念三千覆註」等を初めとして、四種三昧を通じて弥陀を本尊とし、弥陀仏名を称えるのを修行の要諦とするのか伝燈的な宗風である」。（同書一三九頁）しかし、

とこでいふ知るはやはり聖道門としての天台の修行の一法であつたと見るべきで

はなからうか。山家院内における三昧行かもし往生業であるとすれば、それは

大乗仏教として余りに自利的な行と見えるを得ず、大乗菩薩における浄土の

業は衆生に廻向する往生業であるべきで、天台の四種三昧かそのような側面を

(そのまゝでは、)

(12) 含む衆生に対する浄土往生廻向の性格に立つものは考へ難い。常行三昧か
変質し、「願共諸衆生 往生安樂國」の所願に立つ阿彌陀懺法に転換した段階で、そのよう
大・七四・五九七下
有大乗の浄土願行の性格を具備するものと考へるべきであらう。

(13) 井上氏の前掲書八六頁

(14) 群書類従 口 卷才四百三十八、才 輯 四七〇頁
拾五

(15) 大四六・一四中

(16) 大九・三二中一下

(17) 大 四六、九五三中

(18) 同 九五四上

(19) 同 九五五中一 下

(20) 大 五十一、一九六上、灌頂、^(智者)天台大師別伝

(21) 佐藤哲英^口 睿山浄土教の研究^口 研究編、百華苑刊、昭和五四年、二四頁

(22) 同 二八頁

(23) 四攝菩薩は金剛界曼陀羅の四方を摂護する金剛鉤・索・鎖・鈴の四菩薩

である。沢田隆氏は円仁請來の金剛界八十一尊曼荼羅の構成から、四親近

菩薩が正しいとする。それは金剛界曼陀羅の無量壽如來の四方に配される

金剛法・利・因・語の四菩薩である。(口) 四説日本の仏教^口 浄土教^口、新潮社、

平成元年、六七頁

(24)

群書類従 卷才四百三十九、才拾輯^五 五二五頁

(25)

続群書類従 卷才二百十一、才八輯^F 六九一頁

(26)

同

六九二頁

(27)

同

六九三頁

(28)

同

六九五―六頁

(29)

同

六九六―七頁

(30)

大七七・二六五上

(31)

三宝鈴 下巻「比叡の懺法」 東洋文庫 513 平凡社 一七七一―一八頁

(32)

佐藤哲英代もまた、「天台座主記」によると、円仁は貞観二年(八六〇)に安楽行^{〇〇}

(36) 大蔵經全解説大事典 雄山閣、七一六頁

(37) 例時作法 大七七・二七二上

(38) 菴田香融氏は、「五会念仏は天台との融合の上に形成されていたので、円仁は

これを躊躇なく叡山の行儀にとり入れたのである。叡山の不断念仏が止観所明の

常行三昧と相異する点だけは、ほぼ法照の五会念仏に由来するものと考えることが

できる」としている。(菴田香融「山の念仏」、日本浄土教史の研究 平楽寺

書店、昭和四四年、一三七頁)

(39) 梅田内鈔「例時作法解説」、叡山学報 十六輯、比叡山専修院、昭和八年

十一月、一六四頁)

(40) 同

(41) □ 仏書解説大辞典 □ 大東出版社

(42) 寛平四年七月廿五日付太政官符 □ 類聚三代格 卷二 年刀度者事 □ 新訂 増補 国史大系 □ 才二十五卷

(43) 梅田氏前掲書、一六四頁

(44) □ 三宝絵 □ 「不断念仏」 註 (34) 参照

(45) 法華三昧か □ 三宝絵 □ 「比叡の懺法」 に示されているように「三七日の懺法」

と、二十一日間の行法であつたことが明らかであるのに対して、これに用いられた懺儀か □ 例時作法 □ と併ねされる □ 法華懺法 □ であつたことも、この見解を裏付け
ているように考えられる。

(46) □ 続群書類従 □ 卷才二百十一、才八輯 六九三頁

なお、このような上巻山の修法における衆生信徒に用かれた修法の実践

は、叡山を専門僧侶による修行証悟の場とする立場から、衆生教化に踏み出す菩薩行の性格を明らかに示すもので、不断念仏についても、例時の山内飯行法に於いて、時期を定時化しての衆生結縁・往生祈願という阿弥陀念仏の教化の業の性格を認めることかできるとも考えられる。

(47)

井上氏前掲書、八七頁。一方、奈良弘元氏は、円仁は入唐以前にすでに四種三昧を修めていたとして、「本朝高僧伝」巻方六、円仁伝における

「以_二石墨妙筆_一写_二法華_一、作_レ塔藏_レ經、名曰_二如法堂_一、傍構_二一菴_一、

修_二四種三昧_一、今之首標_二叡院是也_一」等の例証を挙げてゐる。（「初期

叡山浄土教についで、「印度学仏教学研究」一九一、二八二頁）この点については、「叡岳要記」山内堂舎記の記述を見た限りでも、さらに検討を要する事項と考えられる。

(48)

円仁が智顗の懺儀から叡山の「法華懺法」の精要を撰し、これと双璧の

関係において法照の五会念仏法事から曰例時作法[□]を撰したものと考えれば、彼は実に時杙相承の仏法によって叡山仏教の变革を推進したものと見て、その主体的意義を認められるべきであろう。

(49) 大八五、一、五三下

(50) 園田代、上掲書、一一九頁

(51) 同、一一〇頁

(52) 同、一一九頁

(53) 坂本善隆[□] 唐中期の浄土教 特に法照禪師の研究[□]、法蔵館、昭和五十

年

(54) [□] 山内堂舎記[□]、[□] 群書類従[□] 卷才四百三十八、[□] 校訂[□] 四七二頁

(55) □ 静観僧正伝 □ 井上代上所掲書八九頁

(56) □ 山内堂舎記 □ 群書類従 □ 卷方四百三十八

(57) □ 続・日本仏教の思想 上、往生伝、法華験記 □ 岩波書店 六一四頁

(58) 同、五〇三頁

(59) 井上代上所掲書、八八頁

(60) □ 続群書類従 □ 卷方二百二 才八輯下、四百頁

(61) 「阿弥陀大呪」は □ 阿弥陀如来根本陀羅尼 □ をいう。 □ 無量寿如来観

行供養儀軌 □ には、「誦満一万遍。…臨命終時。見無量寿如来。…

即生極樂世界。上品上生。証菩薩位とある。(大一九・七一中)

(62) 「阿弥陀小呪」は □ 無量寿如来心真言 □ をいい、「唵^{オニ}阿^ア密^ミ唎^リ多^タ帝^{テイ}際^{セイ}

賀囉呼カヲオシの小说である。曰無量壽修願行供養儀軌には、「此真言能

誦十万遍満。得見阿弥陀如来。命終決定得生極樂」とある。

いう。織田曰仙教大辞典

(63) 堀一郎 曰空也。吉川弘文館 昭和三十八年 一〇頁

(64) 曰往生拾因 大八四、一〇〇上、曰決定往生集 大八四、一〇中、下

(65) 普賢晃壽 曰日本淨土教思想史の研究 永田文昌堂、一九七二年、二〇頁

(66) 辻善之助 曰日本仙教史 上世篇、岩波書店、昭和十九年、一〇四頁

(67) 同書 一〇八頁

(68) 同 一〇七頁

(69) 同 一〇八頁

(70)

同

一〇六頁

(71)

吉田一彦「古代の私度僧について」、『仏教史学研究』方30卷方1号、一九八七

年六月、四八頁

(72)

同

(73)

同

五一頁

(74)

口新訂 増補 国史大系 方ニ卷、二五三頁

(75)

吉田氏前掲論文、五四頁

(76)

同

(77)

口群書類従 卷才四百七十四、才輯一、二九頁

拾七

(78)

堀一郎「我が国民間信仰史の研究」、『創元社、昭和三十八年、五一七頁

(79) 口群書類従 口 第五輯、卷六上、一二六頁

(80) 堀代前掲書、一三頁

(81) 同 二六頁

(82) 伊藤唯真 口 聖仙教史の研究 口 上、法藏館一九九五、六五頁

(83) 伊藤真徹 口 平安浄土教信仰史の研究 口 平樂寺書店、昭和四九年、
一七一—三六頁

(84) 同書 一一—二二頁

(85) 重松明久 口 日本浄土教成立過程の研究 口 平樂寺書店、一九六四年、
二二九頁

(86) 同 二三四頁

(87)

「続・日本仏教の思想上、往生伝・法華験記」
 岩波書店、五〇七頁。なお、
 「極楽記」のこの部分について、三善爲康の「
 後拾遺往生伝」は卷上「撰津
 国勝尾寺勝如」の段において、次のように記している。

其年廿一日。始出聚落。普經門戸。宣説大乗。教訓衆人。修行斗散。相唱
 智識。四絵丈六立像阿弥陀仏九体。書寫法華經六部。是則爲望九品利
 大道也。……（明年八月十五日）……漸及夜半。金光照室。香氣薰窓。

雲上有衆。指西而去。更闌夜曙。開窓見之。顔向仏前。手結定印。

威儀不乱。端坐入滅」
 （同書六五〇頁）
 この記述は「空也誄」

における「空也の行業と入滅の叙述に酷似している」といつてよいであろう。

(88)

平林盛得「聖と説話の史的研究」
 吉川弘文館、昭和五六年、二二八頁

(89)

同

二三〇頁

(90)

同

二三四頁

(91)

同

(92)

永観は「往生拾因」において、教信について「雖在家沙弥、前無言上人。是

依弥勒名号不可思議也。教信是誰。何不勵乎」(大八四、九三下)と述

べている。親鸞に關しては、弟子覚如の「改邪鈔」に、「つねの御持言には、

われはこれ賀古の教信沙弥の定なり」とあり、親鸞は「往生拾因」によって

教信の故事を知ったといわれる。一遍もまたかねて教信の行業に感じ、

弘安九年(一一八六)に印南野の旧蹟に詣でて一泊している。

(93)

続・日本仏教の思想 1. 往生伝・法華驗記 五〇七頁

(94)

同

五〇八頁

(95)

同

七〇七頁

なお、歌川学氏も『今昔物語集』の「卷十五」に載せられた往生説話について検討

した結果、次のように述べている。即ち、当時の往生者は、「やはり僧侶が圧倒的

であり、俗人にあつては貴族が中心を占める。不明なものにしても、貴族又は僧侶の近親

者よりき者が過半を占めており、庶民と見られるのは在家の沙弥教信・浄尊・

淨寂・榮延及び四七話の悪人等であるが、之らはすべて地方在住者である。

かように観音信仰とは正に対蹠的に都市下層民には往生者を見ないのであり、

畢竟彼らの間には空也の浄土教を受容する地盤は未だ成長していなかったと

云つてよい。『歌川学』「空也と平安仏教」、『日本伝史』六一号、昭和二年六月号。

三〇頁

歌川氏は浄土教受容の地盤として、現世的利益より後生的利益を期待されることが多かった地蔵信仰の十世紀を境とする飛躍的普及を考えているが、それは別な視点からみれば阿彌陀信仰の普及と同列に考えるべきことである。氏が指摘するような背景の中での空色の念仏勧化の実効性については、以下の本論で考えてゆくべき問題である。

(96) 川崎庸之 四説 日本文化史大系 4、平安時代 小学館、昭和三三年、二六八頁

第五章

空也研究の推移と空也浄土教に
対する主な見解

以上に概観したような浄土教の流れの中で、
空也は延喜三年（九〇三）に生れ、市井に念仏
弘道^通の実践を行い、天禄三年（九七三）に七十
の生涯を閉じた。この空也について、鴨長明
は「発心集」四（建暦二年一二二頃成立）において、「
我が国の念仏の祖師と申すべし。即ち、法華
経と念仏とを置いて、極樂を業として、往生

遂に給へるよし、見えたり⁽¹⁾と述べ、また虎
関師練は、元亨釈書⁽²⁾に「元亨三年、三三三成立」諸宗
志⁽³⁾において、浄土教を寓宗としつつ、「本
朝空也師倡之。猶導之於唐。源信源空繼而助⁽⁴⁾
之⁽²⁾と空也を唐の善導に比し、往生要集⁽⁵⁾
の源信（九四一—一〇一七）や浄土宗祖法然（一一三三—一二一三）の
先蹤としてゐる。

空也の没後、鎌倉時代頃までの空也伝には
、高徳の聖としてのその人格に対する尊敬と
、念仏弘通の祖としての行業への讃歎が多く

見られる。しかし、彼が特定の宗門を立てず、
 採るべき確たる寺院も開創することになか
 った爲、空也を「吾先達なり」とした一遍へ
 「二三九一—二八九」の時宗や、いわゆる「空也念仏」
 の系統を除いて、空也上人はいつしか大衆化
 する鎌倉新仏教の発展の中で、置き去られた
 に近い存在となつてゐるように思われる。特
 に、彼が市井の聖として、教学的研究の對象
 となる著作を殆んど残さなかつたことも、こ
 の傾向を強めた大きな原因であらう。しかし

空也には古來伝えられている行蹟の數々があり、その行業は彼の仏教思想の表現であつたと考へるべきで、その中から仏教者としての空也の實像を検証・確認していくことが重要と考へられる。その課題に對して、改めて現在の視卓でとりかかろうとするに先立つて、まずこれまでの空也研究の推移を概観し、戦後の主な業績の中から、空也浄土教に對する諸家の見解を時系列的に抽出要約し、空也理解の現況を確認しておきたい。

一、空也研究の推移について

一般的な通史等を措いて、管見によれば、

研究書において空也に關説する最初期の例と

しては、加藤咄堂（熊一郎）が明治三十五年に

著した『日本宗教風俗志』を挙げるべきであ

ろう。咄堂は同書中、中古の宗教風俗として

「念仏の流行」を記し、「此時代の思想に最

も適合したる念仏の法内は早く空也上人によ

つて唱へられ、上人金枝玉葉の身を以て都鄙

を遊化し南無阿弥陀仏の六字の名号を唱へた
まふ、人呼んで市聖又は弥陀聖といふ⁽³⁾とし
て、曰空也上人絵詞伝^四の記述を紹介して「
る。そして「空也の茶煎^レ」として、京都極樂
院空也堂に伝わる、天曆五年（九五二）の空也に
よる十一面観音像造立の故事に因む茶筌・皇
服茶の由来等を述べている。なお、加藤咄堂
には大正十四年に出版された曰民間信仰史^四
の著作があり、そこで「は空也について、曰空
也上人絵詞伝^四によつていわれる「空也念仏

にあるいは踊躍念仏の祖としてのイメージ
 ジが、繰り返し述べられて⁽⁴⁾いる。

次いで囑目されるのは、大谷大学仏教研究

会の「仏教研究」第二卷第一号に、橋川正氏

が大正十年一月に発表した「空也一遍の踊り

念仏について」である。橋川氏は一遍の踊躍

念仏について述べつつ、一遍聖絵^四に記さ

れてゐる空也の「心無所縁隨日暮止身無住^三

所隨夜曉去忍辱衣厚不痛杖木瓦石慈悲室

深不聞罵詈誹謗任口称三昧市中是道場順

声見仏息精即念珠 夜々待仏来迎 朝々喜最
 後近 任三業於天運 讓四儀於菩提矣^レの言
 葉を示し、空也の京市における布教の拠点と
 しての市堂にふれ、空也の行蹟と生涯を概観
 している。そして、「空也は行基に学んだの
 ではないかと思はれる位である。然しその間
 の連絡は在史上明うかでない^レとし、また、
 時宗内において踊躍念仏の祖として「漢土ニ
 ハ少康、日本ニハ空也^レ(5)とされてゐる實に閑
 しても、「少康の伝記に踊躍念仏のこゝとが見

えなはいはかりでなく、空也自身が少康の遺風
 を学んだことに明証もない⁽⁶⁾と、正確な批判
 を行っている。また、同じ大正十年の八月に
 出た『民族と正史』^四オ六卷オ二号には、伯耆
 の倉光清六氏が「空也上人とハチヤ伝説との
 交渉」と題して、京都空也堂との係りの中で
 伝えられた山陰の鉢屋伝承と、鳥取県の空也
 別所とされる転法輪寺について解説し、これ
 らの説話を伝える『雲陽軍実記』^四における茶
 筌集団と中世尼子氏との交渉等について報告

している⁽⁷⁾。

昭和に入つて、橋川正代は再び「空也上人

光勝」と題する論文を、昭和二年の「正史地

理」(五〇ノ三)に発表している。それは、空也

の伝記資料として「空也誄」曰「日本往生極樂

記」曰「空也上人絵詞伝」の三書を挙げ、これ

らに基づく伝説を概説し、「一遍聖絵」にお

いて一遍が口ずさんだという「心無所縁云々」

の空也の詞を紹介して、次のように述べてい

る。「右の文の終に曰「是依^レ鳥^ニ聖持文^一載^レ之^ハと

いふから、一遍の伝持たることは明かである。
 空也の法語の伝へられるのは右の二文であ
 るが、果してこれが空也の所言であるかどう
 かは判りかねる。漢文としては多少崩れてゐ
 るから空也時代のものとは思はれぬ節もある
 が、その内容からいふと如何にも空也の口吻
 らしくも感ぜられる。兎に角鎌倉時代に空也
 の法語として伝へられるものゝあつたことは
 疑ひなく、一遍の宗教は実にその発展であつ
 たのである。(8)。この文中の後段の言及は、空也

の深奥の思想にかかわる点をとらえている意味で、空也研究に重要な問題提示を行ったものと考えられる。

さらに、京都の『顕真学報』が昭和九年一月に特輯した『念仏思想の研究』中には、三原暎氏による「空也上人の念仏観」が掲載されている。それは、空也に關して信憑すべき文献は鎌倉時代以前の『誄』、『極樂記』、『元亨釈書』であるとし、『え等の伝記』に於て空也の思想、殊に教義的方面に關しては殆ど

記述されてゐないのを嘆ぜざるを得ない⁽⁹⁾と

述べなから、次のような事柄を記している

。即ち、弥陀念仏は空世に至つてはじめて広

く世人にもたらされたこと、空世の念仏は聖

道門より浄土門に至る過渡期の定散自力の念

仏であるが、彼は専修念仏の創始者として、

自力聖道を易行他力の民衆仏教たる浄土教に

展開・開頭した先駆的な一大業績を認められ

るべきであらう。三原氏の論文は極く短篇な

から、適確な史料選取と浄土教史の理解に立

つて、空世の念仏を正當に位置づけてゐるものと解される。

戦前までの段階で最も浩瀚な空世研究を發

表してゐるのは藤原猫雪氏の『日本仏教史

昭和十三年に公刊された

研究』中の「空世上人の生涯及其の亞流」で

あろう⁽¹⁰⁾。藤原氏も、空世伝の史料として『誅

』、『極樂記』、『絵詞伝』を中心に引用し、そ

の欠字・錯簡等に苦しみながら、三善道統の

『鳥空世上人供養金字大般若經願文』をはい

めとする史料や各種の傍証資料も活用して、

空世の伝記とその事蹟の組み立てに尽力して
 いる。その上で藤原氏は、「空世の生涯に対
 する結論として最もふさわしいきは、一遍聖絵
 に引く左の法語であつて、一遍はこの文によ
 つて始め四年間、身命を山野に捨て居住を風
 雲にまかせて、独り法界をすゝめたと云ふ彼
 れの宗教的天地を築かした聖訓である。想
 ふに空世が「市内に書き付けて侍りける」と
 云ふ「一たひも南無阿弥陀仏」と云ふ人の蓮の
 上に登らぬはなし」(拾遺集)と詠せる歌と

共に、空也畢竟の思想を示して余蘊なきものと信ずる⁽¹¹⁾と述べ、次の空也の「法語」を引用している。

求名爲願衆身心疲、積功爲修善希望多、不如孤獨無境界、不如知名拋不事、閑居隱士貪爲樂、禪觀幽室閑爲友、藤衣紙衾是淨服

・ 易求無盜賊恐

このような藤原氏の空也研究には、橋川正代の研究に接する性格が見られるか、より実証的な作業によって構築されており、その結

論は先駆的でありつつ、まことに核心をついたものであると考えられる。なお藤原氏の空也研究は、その没後の伝承としての踊り念仏やいりゆる空也念仏の流传と、これに對する日蓮や覺如の批判、さらに近世に至るまでの空也念仏・六齋念仏等の種々相にまで及んでいゝ。

戦前段階の空也研究文献の最後に、辻善之

昭和十九年刊行の

助氏の『日本仏教史』上世篇を挙げておかね

ばならない。辻氏は『源氏物語』や藤原道長

(九六六一〇七)に見られる阿弥陀仏信仰について述べた後、「かくの如く貴族の間に念仏が弘まうたと同時に、平民の間にもあまぬく弘まった。その平民の間に弘めたについて、空也があづかて力がある^{L(12)}と記している。辻氏はまた空也の名について、「コウヤと読む^{L(13)}と断定し、出自について「皇胤なることは蓋し事実であらう^{L(14)}とし、千観をその弟子としていえるが、空也の名についてはオニ部の冒頭で検証するにしたい。

戦後の空乏研究について、諸家の具体的な著作にふれるに先立って、井上薫氏が平安時代浄土教の発展を考へる視点として述べた「ひいり考」(口ヒストリア¹ 一巻、一九五九所載)にふれておきたい。井上氏はまた論文の目的を次のように述べている。「日本仏教史に於いて久しく聖道内仏教の中に寓宗として閉塞せしめられていた浄土内仏教が聖道内仏教から分離独立し、日本仏教史の前面に独立した信仰として発展を始める重要な契機として、私

は茲に平安時代に於ける「ひいり」(聖)の活動提起する⁽¹⁵⁾。井上代は、往生伝等に見られる「聖」「聖人」「上人」が聖道内の教団を离脱した浄土内の僧徒であつた場合に著目し、そのような「聖」が数多く輩出するに至つた事情は既成教団の世俗化や末法觀にあるとし、「聖」による念仏の伝道や千觀・源信等の著作にふれつつ、空也と西光寺・六波羅密寺の縁由、空也の陸奥・出羽教化等について述べ、「空也の行業を踏襲した無數の阿弥

陀聖、遊行聖^レの輩出等、^レ平安時代に於ける
 無数の聖たちの行業を通じて展開して來た
 歴史を担つて^レ、鎌倉初頭に於ける法然ひ
 じりの新宗独立といふ劃期的事件^レも出現し
 たものと結論してゐる⁽¹⁶⁾。それは空也をはじめ
 とする「聖」の行業を、日本浄土教成立史の
 中に正しく位置づけようとする明確な意思に
 支えられた、最初の論文であつたと解される

空也について、その戦後初期の論文として目に

つくみか、歌川学氏の「空世と平安仏教」
日本正史 61号、昭和二八年六月である。歌
川氏は空世研究の史料としては、
記 願文 「等のみか比較的信頼し得るも
のであつて、他の多くの彼に関する説話は多
く信ずるに足りない。然も彼のもつ神話のと
も云うべき性格は、愈々彼の本質を捉え難い
ものにしてゐる⁽¹⁷⁾と、う認識から出発してゐ
る。そして、空世の思想の追求は平安時代
浄土教の考察には欠くべからざるもの⁽¹⁸⁾とし

つつ、空也が庶民社会を伝道の対象として選
 びとつたことを劃期的とし、庶民局が彼に求
 めたものについて考察している。その中で歌
 川氏は、「空也に於ける社会事業的性格と觀
 音信仰は彼と都市下層民を結びつけはしたか
 、浄土教的思想とは未だ無縁のものであつた
 」（19）として、「彼の浄土教を採み取つた原因が
 その貴族的出自によるものであつて、その故
 に彼は法然の如く戒行を否定することか出来
 なかつた。戒律の固執は庶民局にとつては生

活の否定であつて、彼らには空也の浄土教は無縁のものに近かつた^{（20）}と述べている。これは自ら空也思想追求の重要性を主張しつつ、空也浄土教の歴史的役割を否定する矛盾におち入つてゐるもので、その原因は空也における浄土教摂取の内幕に関する理解の欠除と、叡山受戒の意義に関する誤解にあると考へられる。

歌川氏の論文と同年の昭和二十八年十一月に、堀一郎氏は『我が国民間信仰史の研究』

を公にしている。これは堀氏が昭和二十四年

に東大文学部に学位論文として提出したもので

で、同書第三部「我国淨土教の発達と民間念

仏の形態と機能」の中において、「空也光勝

と曰称市井の念仏」と題して、空也伝・空也

の性格とその念仏・空也念仏の展開の三テ一

マに即して論じている。また伝の部では、曰

誅[□]と曰極楽記[□]の記述に對比して参考諸文

献の関連記事を渉獵列挙しているか、曰誅[□]

の原本には曰群書類従[□]の流布本が用いられ

、その錯簡かそのまま引用されてゐる。空也
の行業の形態については、遊行頭陀・菩薩行
・苦修練行・知識勸進・奇瑞靈応・沙弥優婆
塞形態の尊重の六類型を彼の中に認め、「全
く前代の行基的形態とその撰を一にしてい
る」と述べている。また空也念仏の展開につ
いては、「空也の行った遊行的な、市や道場の
念仏は、その後多くの阿弥陀聖と呼ばれる念
仏行者に一つの型を与えたらしい」として、
以後の阿弥陀聖や後世の空也念仏についてふ

れてゐる。

しかし、戦後における空也研究の業績が現

在の問題意識と直結して考慮されるべき対象

としては、大筋としてこれ以降に公刊された

井上光貞氏の『日本浄土教成立史の研究』や

堀一郎氏の独立書『空也』以来の、約半世

紀以内のものと考えてよからう。そこでは、

日本浄土教の成立段階において空也の果たした

役割について、客観的・歴史的に実証し、か

つ彼の仏教思想が、主体的にみてどのような

内容のものであり、それが客観的にみてどのような思想史的位置づけを与えられるべきものであるかを解明することか、共通の目標とされるべきであろう。その意味では、この間の研究史はそれ自体として振り返えられる対象という以前に、以降の本論において検討の素材として対論されるべきものであり、以下に於てその主要な著述から、空也浄土教に対する見解の要実を抽出して、年代順に列記するに止めておきたい。

なお、以下のうち井上光貞・重松明久・二

葉憲香・速水侑各氏の研究に關しては、藤本

佳男氏が「浄土教思想史の問題点」⁽²³⁾において

すゝれた紹介と批判を行つてゐる。藤本氏は

その中で、空也や千観・源信等、この期の浄

土教を用いてきた「宗教的主体が状況をどう

把握し宗教的実践を行つたかを追究する」⁽²⁴⁾こ

の重要性を指摘すると同時に、井上氏の著

書に対する家永三郎氏の書評にいう「浄土教

信仰のことき対象の理解のために、実践的意

志から全く切斷された客觀主義が眞に適切な方法であるかどうか、疑なきを得ない^レの言葉引用し、これを「今なお十分考慮されなければならぬ指摘^レ(25)である」と確認している。宗教という、信と実践によつてはいかゞて義を有し得る思想の世界において、その確認は重要な事であるが、その世界においても、普遍性や永遠性を支えるものは客觀的妥当性であるという側面も忘れてはなるまい。

二、空也淨土教に対する主な見解

① 井上光貞『日本淨土教成立史の研究』

一九五六年

（藤原）「時代はまた、律令的規制一般の崩壊によつて鎮護国家的、僧尼令的仏教統制が破綻したことで、豪族・名主の社会的進出によつて、既成教団から離れた民衆布教者、即ち聖層の活動が活潑になつてきた。天慶の乱と時を同じうして京の巷にあらわれた空也上人の念仏布教はその一つのあらわれである。

しかし、空也の念仏について注意せられることは、(中略)民間呪術宗教的性格を示し、(中略)踊念仏など、後のシャーマニスティクな民間念仏者と通ずる点、(中略)それは狂躁的エクスタシアともいうべきものであろう。(中略)空也の念仏の起源がどこにあるともくそれは南都以来の伝統か、それでなければ天台の影響であるが、それが民族宗教的形態をとったのはむしろ自然であり、空也の、したがって当時の民間の浄土教は、民族宗教的要素を濃厚にもつて

いるという点に特徴があったといえると思う

L^o
(26)

② 堀一郎 曰 空也 曰

一九六三年

「空也の念仏は、一おう天台的な曰法華經
 曰と念仏とを往生の業とするという立場をと
 り、呪術宗教者の形態を踏襲しつつも、その
 念仏はむしろのちの空也念仏へ展開してゆく
 ような、肉体的な念仏行を通して宗教的エウ
 スタシーに到達しようとするものであったこ
 とが想像され、そこに空也的念仏が民衆にひ

ろくうけいれらるゝにいたつたことが理解される^レ (27)

「空也の生涯をふり返つて、その宗教形態と社会的機能の面での特色を抽出してみると、

(一) 遊行頭陀

(二) 苦修練行と奇瑞靈応 (呪術宗教的性格)

(三) 菩薩行 (社会救済事業) と知識勸進の民

衆教化運動、これを維持する道場や結社

の組織

(四) 沙弥・優婆塞形態の尊重、非世俗性と反

権威主義的性格

の四点に要約し得るかと思う^レ (28)

「沙弥であり、年藹を無視することはい

なわち教団組織の否定にほかならない。そこ

に真の宗教生活を沙弥的・優婆塞的あり方に

おいて実践しようとする強い意図をうかがう

ことができる。そしてそれゆえに逆に、多く

のゆゆしき南都北嶺の学僧たちよりも、一部

の貴族や民衆のなかに光を与える結果ともな

つた^レ (29)

「空也は（中略）平安時代に起つた淨土教系」
 ひじり運動の、第一期の展開、卓に立つもの
 であり、おそらく従来は呪術的念仏として、
 民間の小人・婦女には多く忌まれてきた念仏
 を、信行の念仏として修正し、都鄙にひろめ
 たのである。^{（30）}

③ 重松明久
日本浄土教成立過程の研究

称名念仏につとめながら、臨終の時に

れを
稱し
た
と
い
わ
れ
な
か
っ
た
の
は
、
か
れ
の
今

仏が、往生のための滅罪生善的善根としての
 称名念仏ではなく、般若系の信心を獲得した
 のち、自らほとばしり出した称名であつたかた
 めと思う。(中略)空也の信仰に直接関係するも
 のとしては、観音・弥陀・般若、さらには造
 像としては、観音・梵天帝釈四天王像、写経
 として、大般若経のみであつた。しかも般若
 経の中心仏が観音であり、観音は弥陀の化身
 とされる以上、空也の称名主義的念仏思想を
 ささえるものは、般若・信の立場にほかなら

なかつたとおもう。(中略) 利他行こそ空也の志願であつた。⁽³¹⁾

④ 田村岡澄日体系日本史叢書18・宗教史Ⅱ

「日本浄土教の源流」一九六四年

「空也について特徴的なことは、かれが主

として一般庶民に念仏を勧めたこと、および

その念仏が、常行三昧の情緒的美的なものと

は異なり、金鼓にあわせて念仏し、阿弥陀の

名を呼びつづけるような多分に狂躁的であつ

たことである。⁽³²⁾

「空也は、みずから金鼓をたたいて念仏すると共に、在家庶民に唱和を求めた。念仏唱名は、狂躁的ではあるが、僧俗男女の別なく、声を挙げて唱えるものであつた。(中略)空也によつて、在家庶民みずから念仏する道が開かれた。⁽³³⁾

⑤ 山口光円 天台浄土教史 四 一九六七年

「上人が唱名を誦持するを以て往生の因としたのは、陀羅尼の誦誦に起因するもので、阿弥陀陀羅尼(中略)一万遍を誦すれば菩提心を

獲、遂に臨終には無量寿仏の来迎をうけて、
西方極樂世界に往生すべしと称せられた古來
の所説をうけて、更に上人の卓拔なる才能に
よつて之を塩梅した。即ち念極樂唱弥陀名を
以て往生の因とし、觀念の力によつて無我の
境に到達すればそこに弥陀仏と一体たるを得
べしと説いた。(中略)これによつて自力的淨土
教たることは勿論、他力を自力的に説明した
る真後來の淨土教と大いに其趣を異にし、殊
に觀念力を以てするが如きは天台の教義に根

基することが察せられる。^〇
(34)

⑥ 名畑崇 日本浄土教史の研究

「天台宗と浄土教」——空也をめぐる——

一九六九年

「空也の念仏の系譜は具体的に明らかではない。けれども空也は口に常に弥陀仏を唱えて間髪を入れなかつた」といい、弥陀の浄土を見たい」と欲して経説に違わぬ浄土の莊嚴を見た」というから、念仏の形態から推してそれはやはり不断念仏の系譜において考へ

てみなければならぬ。(中略)空也が常行三昧
流の念仏を学んだ場所として、播磨の天台寺
院を想定しても、あながち不当ではあるまい

°
L (35)

⑦ 二葉憲香 日本浄土教史の研究 四

「空也浄土教について」

一九六九年

「空也浄土教は浄土願生そのことを目的と
するようなものではなく、大乗利他行の完遂
を目的とするものであると考えることが妥当

千	る	一	あ	を	る	常	的	で
観	こ	切	ろ	あ	こ	套	で	あ
・	と	象	う	や	と	的	あ	る
源	を	生	° L (36)	ま	に	な	っ	よ
信	求	を		っ	目	靈	た	う
を	め	利		た	を	驗	と	に
通	る	益		も	う	談	い	思
ず	も	せ		の	ば	が	う	わ
る	の	ん		と	わ	空	の	れ
菩	で	が		い	れ	也	は	る
薩	あ	た		わ	て	の	、	。(中略)
道	っ	め		な	、	伝	高	空
と	た	に		く	そ	記	僧	也
往	°	極		て	の	に	伝	念
生	こ	楽		は	本	あ	に	仏
思	こ	に		な	質	ら	あ	が
想	に	往		ら	的	わ	ら	呪
と	は	生		ない	な	れ	わ	術
の	空	す		で	考	て	れ	
	也				察	い		

「源信の浄土願生は、菩薩の願行を円満し

本質的なつながりがみられる。(中略)浄土教も
 本来浄土往生のことでよりむしろ証果に目的があ
 ることは、聖道門といわれるものと何等かわ
 りはないというところを見落してはならない。(37)
 ⑧速水脩司平安貴族社会と仏教 一九七五年
 「空也念仏の性格を考える上で注目すべき
 ものとして、三つの点を指摘したい。
 第一は(中略)(苦修練行・奇瑞靈応をもつて特
 色とする有験の僧である―筆者補注)「験者
 の念仏」としての色彩がきわめて濃厚なこと

第二には、その念仏の具体的内容がまず死
 靈鎮送として現れていること、第三には、こ
 うした念仏が実際に民衆の関心を得て受容さ
 れたのは天慶年間以後の京都の市中において
 であつたことである。⁰
 (38)

「一般に、空也浄土教は、民間浄土教」
 の名をもつて呼ばれるけれども、実際に空也
 の洗礼を受けた民衆とは、貴族社会と地域的
 には共通する京都の都市生活者(中略)であり、
 しかも入京後の空也の活動を支えた大きな部

分は、他ならぬ貴族たちであつた。(中略) 貴族たちの空也への評価は、貴族社会を中心に発達してきた。「験者の念仏」を(中略)「小人愚女」の間にも弘めたことへの賞讃である。(中略) 空也浄土教とは、民間浄土教というよりも、むしろ、九世紀末から十世紀にかけての、貴族社会浄土教の実体をこそ示すものである。」

⑨ 黒田俊雄 『日本中世の国家と宗教』

一九七五年

「民間念仏を勧めて歩いて市聖といわれた

と	な	わ	そ	れ	ま	で	と	て	空
い	密	ち	の	ば	え	は	こ	の	也
う	教	そ	ま	な	た	な	ろ	役	が
法	思	の	ま	ら	も	く	で	割	、
会	想	背	念	な	の	大	あ	も	も
形	の	景	仏	い	で	乗	り	も	と
式	も	で	に	け	あ	菩	、	つ	死
が	と	は	発	れ	る	薩	(中略)	て	霊
や	に	貴	展	ど	と	行	空	い	鎮
が	、	族	し	も	い	と	也	た	送
て	「	社	た	、	う	し	の	こ	の
「	昼	会	わ	空	指	て	念	とは	呪
昼	の	に	け	也	摘	の	仏	繰	術
の	読	お	で	の	に	念	は	返	的
講	経	い	は	場	も	仏	単	し	な
説	、	て	な	合	注	の	なる	説	宗
、	夜	、	い	、	意	本	る	か	教
夜	の	濃	。す	呪	し	質	呪	れ	家
の	真	厚	な	術	な	を	術	た	と
	言			が	け	ふ			し

念仏へと変質・発達しつつあったといわれ
 ており、(中略)つまり、鎮魂呪術↓真言↓念仏
 という連関がすでにある、空也がそれをふま
 えて逆に民衆に念仏を普及したのである、
 かくて爆発的に進化した民間の念仏は、郷里
 の念仏が、また中流貴族文人や叡山の僧ら
 による勧学会さらには源信の『往生要集』の
 成立を促すことになったといふことができる
 。

°
 (40)

⑩ 津村諦堂 『日本浄土教之研究』 一九八〇年

「從來念仏は天台摩訶止観達成の爲の補助的行であり、寓宗的なものであり、観念的、観想的でしかなかつたものを空也は独立的に唱念仏として一般民衆の中に唱導したものであつた。この意味で空也は口唱念仏に正業を認めた法然の思想の先駆を尊ずものと云えると思ふ。」⁽⁴¹⁾

⑪ 平林盛得「聖と説話の史的研究」

一九八一

「空也の特異な布教が、彼自身の発想・案

出したものでなかつたといふことはいへよう。
（中略）空也布教の思想的な系譜も大陸淨土教家
に求め得ることを指摘したい。（中略）元曉、すな
わち新羅淨土教が空也の思想的源流となつて
くる。（中略）叡山を含めて、社会の変貌のなかで
正しい批判の目を持ち苦悶する知識人たちの
淨土教学の理解の深化が、こうした大陸高祖
たちの行業を評価し、自らの知識としたとこ
ろに拠ろう。この知識が誰かの手によつて実
践に移される段階に来ていたのである。まさ

に空也がその実践者だ。たわけである。空也の苦悩と求道、それはとりもなおさずこの期の浄土欣求者たる知識人一般に通ずるもので、その因は社会の変質と深くからみ合ったものなのである。⁽⁹²⁾

⑫ 石田瑞磨 浄土仏教の思想 六 「空也・良源・源信・良忍」 叡山の浄土教

一九九二年

少なくとも念仏による狂躁的なエグスタシアは導きだせないし、踊ったという証拠も

見出せないものである。むしろ空也自身として
は観想念仏的な傾向が濃厚で、現世利益の面
では日法華経^四、普門品^五による観音信仰が
あつて、いささか天台・法相夾雜の姿勢が勝
つていたと思われ、それが対社会的救済とい
う形をとるときは念仏が表面に出て、ごく素
朴な、金鼓を打つて念仏を唱えるという形に
終始したものである。その念仏
は、山上の音楽的な不断念仏を民衆の中に持
ちこむというものとは違つて、まづたく別の

易行念仏であつた。それが民衆に受け入れられ、小人愚女の口の端にものぼるようになったのは、ひとえに民衆の中にあつて民衆とともに生活し、民衆と結んだ固い絆を手放すことがなかつたからだと思われる。言葉を換えていえば、かれが終始、持ちつづけれた菩薩精神によるものであろう。⁽⁴³⁾

⑬ 平雅行 日本中世の社会と仏教

一九九二年

井上氏は、空也を典型とする民間浄土教

が狂躁的な称名念仏を事とし、源信を代表とする貴族社会浄土教が観想を中心としていることから、この二つを弁別するよう提言したが、それは行儀・行法に捉われた見解であつて、空也念仏が顕密仏教的世界の末端に包摂されていることを見落しているのではなからうか。(中略)こうした秩序の中で、称名念仏を唱える民衆がどれほど多数にのぼつたとしても、彼らは決して宗教的に自立することはない。(中略)それに対して法然や親鸞は、こ

のような宗教的秩序総体の解体を思想的課題
 とした。そのため彼らは自らの著作の中で
 称名念仏が単なる方便ではなく、これぞ
 が唯一の眞の淨土教であり、唯一の眞の仏法
 であることを論証しなければならなかつたの
 である。つまり称名による淨土往生の教義的
 裏づけが問題だったのではなく、顯密仏教の
 階層的な宗教秩序総体を解体して民衆に内面
 的權威性を回復させることが課題であつた。
 (中略)抑も淨土教が発達するといふのは、何を

意味しているのだろうか。私の考えるところ

それは記紀神話的黄泉観から仏教的末世観

への転換が進行していったことを意味してい

るに過ぎない。(中略)つまり浄土教の発達とは

衰日・方違へ・本命日など様々な陰陽道的

タブーの盛行や、死霊・死穢の觀念の発達と

同等の歴史的意義をもつのであって、それ以

上のものであるまい。(44)

⑭ 末木文美士 日本仏教思想史論考

一九九三年

「空也には五来重氏が聖の属性として整理した」八つの特徴がすべて具わっているように思われる。

(1) 隱遁性―若い頃の修行、特に四国湯島で。

(2) 苦行性―若い頃の修行、特に腕上焼香。

(3) 遊行性―若い頃、諸国遊行。

(4) 呪術性―錫杖をもって蛇を教化したり、地

獄の閻羅王に手紙を送る等、呪的

・神秘的能力を物語る逸話が多い。

(5) 集団性―空也は民衆を教化し、集団を形成

していと考えられる。市聖
や、阿弥陀聖の呼称も、空也一
人ではなく、その集団に対してそ
う呼ばれていたと考えられる。
世俗性―空也は長い間沙弥であつた。また
一病女と交接することを許したと
いう。

(7) 勸進性―各地に橋をかけたり、また知識と
なつて造像写経を行つてゐる。

(8) 唱導性―直接には説かれないが、その布教

活動に唱導的性格が伴、たことは

十分想像される。

このように、空也において聖の基本的性格はすべて具わっている。これらの特徴をさらに

考へるならば、単に並列しているのではなく

、隠遁・苦行によつて得られた呪力・神秘力をもつて様々の化他的活動に従うというのが

基本構造であると考えられる。(中略)ここでは

前代に見られたような、政治との密接な関係は消え、また、土着的な宗教性を基盤に持ち

つゝも、それは仏教の枠の中に吸収されてしまっているのである。⁽⁴⁵⁾

註

(1) 『発心集』第七・二「同(空也)上人、衣を脱ぎ、松尾大明神に奉る事」

『新潮日本古典集成・方丈記・発心集』二九八頁

(2) 『元亨釈書』卷第二十七、『国史大系』第三三卷、四二頁

(3) 加藤咄堂『日本宗教風俗志』、森江書店、明治三五年、五二頁

(4) 加藤咄堂『民間信仰史』、丙午出版社、大正十四年、三九三頁以下

(5) 託何『條々行儀法則』第五踊躍念仏事、『大日本仏教全書』

(6) 橋川正「空也一遍の踊り念仏について」、日仏教研究 第二卷第一号

(大谷仏教研究所) 大正十年一月、一三二頁

(7) 倉光清六「空也上人とハチヤ伝説との交沙」、日民族と歴史 第六卷

第二号、大正十年八月、四二二頁

(8) 橋川正「空也上人光勝」、日歴史地理 五〇ノ三、昭和二年、二〇五―六頁

(9) 三原暎「空也上人の念仏観」、日顕真学報 第三卷第二号、昭和九年

一月、一八三頁

(10) 藤原猶雪「日本仏教史研究」、大東出版社、昭和十三年、四〇一―四三八頁

(11) 同書 四一五頁

(12) 辻善之助「日本仏教史 上世篇」、岩波書店、昭和十九年、五七三頁

(21)	堀一郎 同 我が国民間信仰史の研究 創元社、昭和二八年、
(20)	同 三一頁
(19)	同 三〇頁
(18)	同 二四頁
(17)	歌川学「空也と平安仏教」 日本歴史 61号、昭和二八年六月号、
(16)	同 三二頁
(15)	井上董「ひじり考」 同 ヒストリア 1号、一九五一年九月、二四頁
(14)	同 五七四頁
(13)	同

二七四頁

(22) 同 二七七頁

(23) 藤本佳男 「淨土教思想史の問題点」 仏教史学研究 第二卷 第一号

昭和五年六月 一六頁以下

(24) 同 一四九頁

(25) 同

(26) 井上光貞 日本淨土教成立史の研究 山川出版社 一九五六年

一二〇、一一頁

(27) 堀一郎 空也 吉川弘文館 昭和三年 三頁

(28) 同 七四頁

(29) 同 一二七—一八頁

(30) 同 一二〇頁

(31) 重松明久 日本浄土教成立過程の研究 平樂寺書店、一九六四年

二六八—九頁

(32) 田村丹澄 日本史叢書18, 宗教史 山川出版社、一九六四年、一二八頁

(33) 同 一一九頁

(34) 山口公円 天台浄土教史 法蔵館、一九六七年、三四〇頁

(35) 藤島達郎・宮崎円蓮編 日本浄土教史の研究 名畑崇「天台宗と浄

土教」平樂寺書店、一九六九年、一六四—一五頁

(36) 藤島達郎・宮崎円蓮編 日本浄土教史の研究 二葉憲香「空也浄土教

について、平樂寺書店、一九六九年、一八六頁

(37) 同 一八七頁

(38) 速水脩 『平安貴族社会と仏教』 吉川弘文館、一九七五年、一五五頁

(39) 同 一六二頁

(40) 黒田俊雄 『日本中世の国家と宗教』 岩波書店、一九七五年、四三八頁

(41) 津村諦堂 『日本浄土教之研究』 山喜房仏書林、一九八〇年、一二二頁

(42) 平林盛得 『聖と説話の史的研究』 「民間浄土思想の系譜に関する試論」

吉川弘文館、一九八一年、一二二―四頁

なお、平林氏の当該論文の初出は、昭和三五年十月の『書陵部紀要』である。

(43) 石田瑞麿 『浄土仏教の思想』 六、講談社、一九九二年、一二四―一五頁

(44)

平雅行 曰 日本中世の社会と仏教 曰 塙書房、一九九二年、五四一六六頁

(45)

末木文美士 曰 日本仏教思想史論考 曰 大蔵出版、一九九三年、二六二頁

